مكتبة
الدراسات الفلسفية

يوسف كرم

تاريخ الفلسفة الحديثة

الطبعة الخامسة



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

مقدمة

خصائص العصر الحديث

١ — تطور عميق

(ا) إذا كان المؤرخون يعتبرون فتح الترك للقسطنطينية سنة ١٤٥٣ ، وما تبعه من انهيار الإمبراطورية البيزنطية وهجرة علمائها إلى إيطاليا ، نقطة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث ، فما ذلك إلا لظهور هذه الأحداث وآثارها فى جملة الأحداث التى كونت نسيج التطور الجديد . إن التدرج قانون التحول الاجتماعى ؛ تعمل على هذا التحول أسباب لطيفة عملا متصلا ، حتى يجىء يوم وإذا به قد تم وبرز للعيان . وقد بينا فى « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » أن الانتقاض على القديم بدأ بابتداء القرن الرابع عشر ، فما كاد ينصرم ذلك القرن حتى كانت الفلسفة الاسمية قد نضجت فى إنجلترا وفرنسا ، وقضت فى بعض الأذهان على جهود المدرسين فى سبيل إقامة فلسفة تتفق مع الدين ، وحطمت العلم الطبيعى الأرسطوطالى فى جامعة باريس ، وظاهرت الأمراء فى تمردهم على السلطة البابوية . وكانت بين إيطاليا وبيزنطة علاقات ثقافية ترجع إلى القرن الثالث عشر ، إذ كانت إيطاليا منقسمة إلى جمهوريات وكان أمراؤها يستقدمون الأدباء والعلماء من البيزنطيين . وتوثقت هذه العلاقات فى القرن التالى من جراء نشاط التجارة بين البلدين ومحاولات التقريب بين الكنيسة اللاتينية والكنيسة اليونانية . فنشط تعلم اليونانية والنقل منها إلى اللاتينية . وتكاثر فى إيطاليا عدد الأدباء والعلماء البيزنطيين بعد ضياع ملكهم ، حتى صار الشغف بالأدب القديم عاماً فى القرن الخامس عشر ، وكان الإيطاليون كأنهم يعودون إلى أدبهم السالف ، الأدب اللاتينى الملقح باليونانية . ومن إيطاليا انتشر الأدبان إلى فرنسا وإنجلترا وألمانيا وهولندا ، وأسرع انتشارهما بفضل اختراع الطباعة فى منتصف القرن . فكانت « نهضة » حقيقتها أنها عودة إلى الثقافة القديمة ، وثورة على ما استحدث العصر

الوسيط من أدب وفلسفة وفن وعلم ودين ، وأسباب الحياة السياسية والاقتصادية .

(ب) هذه الثقافة القديمة تنضح بالوثنية من كل جانب ، فانتشرت الوثنية فى الأفكار والأخلاق . رأى فيها فريق كبير من الغربيين صورة إنسان الفطرة والطبيعة واعتبروا دراسة القدماء كفيلة وحدها بتكوين الإنسان بمعنى الكلمة ، فسميت هذه النزعة بالإنسانية أى المذهب الإنسانى ، وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات . وجاءت كشوف كولومبوس وڤاسكو دى جاما وماچلان ودريك ، فى أواخر القرن ، بمعلومات كثيرة عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية وكان لها أديان وأخلاق . فظهرت فكرة الدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية . وهكذا تكونت فى الغرب المسيحى نظرية جديدة فى الإنسان تقنع بما يسمى بالطبيعة وتستغنى عما فوق الطبيعة ، كأنها تقول لله : نشكرك اللهم على نعمتك ، ولكنا بغير حاجة إليها ! ولسنا نرى إلا أن هذه النظرية تعتمد على إحدى وجهتين للثقافة القديمة ، وتغفل عن الوجهة الأخرى ؛ فقد كانت المدنية اليونانية والرومانية تقوم على علاقة وثيقة بين المواطنين والآلهة ، وكانت العقول مشغولة بالقدر والغيب ، وبقيت «الأسرار» ناشطة طول عهد الفلسفة ، وتأثر بها أعاظم الفلاسفة ، حتى تحسر أفلاطون على أن وحياً إلهياً لم ينزل بخلود النفس فيقطع التردد والقلق ، وحتى رأى رجال الأفلاطونية الجديدة أن كمال الفلسفة فى كمال الدين والتصوف . ويقال مثل هذا فى جميع الشعوب القديمة : كان الدين أظهر مظاهر حياتهم ، يتناولها فى جميع نواحيها وينظمها أدق تنظيم . وإذن فقد أخطأ الإنسانيون إدراك روح اليونان والرومان وغيرهم من الأمم . وخدعهم عن هذه الروح بعض الشعراء الماجنين والفلاسفة الماديين . ولكن هكذا كان ، فنجمت نتائج خطيرة .

(حـ) كان من آثار المذهب الإنسانى العمل على سلخ الفلسفة عن الدين ، أو بعبارة أدق ، العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين ، والحملة على الفلسفة المدرسية بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها ؛ بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره ، ورميه بالجهل والغباوة والبربرية . وكان ما هو أخطر من هذا : كان أن تسرب المذهب الإنسانى إلى المسيحية نفسها ، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل . فما كانت البروتستانتية فى البدء إلا « احتجاجاً على الغفرانات » ودعوى إصلاح فى الإدارة الكنسية والعبادة ؛ ثم زعمت أن الدين يقوم على «الفحص

الحر » أى الفهم الخاص للكتاب المقدس ، وعلى التجربة الشخصية ، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معانى الكتاب ، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب ، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة من كل موضوع . قام لوثر (١٤٨٣–١٥٤٦) وزفنجل (١٤٨٤–١٥٣١) وكلفان (١٥٠٩–١٥٦٤) يزعزعون العقيدة السلفية وينشئون الكنائس المستقلة وقام هنرى الثامن (١٥٠٩–١٥٤٧) يقهر الإنجليز على إنكار الكثلكة ، وقام غيره من الملوك والأمراء يناصرون المبتدعة قضاء لمآربهم الخاصة ، فكان القرن السادس عشر من أشد القرون اضطراباً وفوضى ، انحلت فيه الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية ، وعنفت الأهواء القومية ، فنشبت الحروب من أجل الدين والسياسة جميعاً ، واستبيح فيها كل محرم بحجة سلامة الأمير أو الدولة .

(د) وكان الأمراء الإيطاليون يطلبون أسباب القوة والترف . فشجعوا الفنون والصناعات ، فاندفع الأهلون إلى الابتكار والإتقان ، وتنافست المدن فى هذا المضمار ، حتى غالت فى الاستئثار بالمخترعات والآلات الجديدة . وكان من استخدام القوى الطبيعية أن زاد فى معرفة أفاعيلها ، وحفز الهمم إلى البحث عن قوانينها ، فخرج العلم الآلى من ازدهار الصناعات ، ونبغ علماء وفنانون من الطراز الأول ، ومن المعلوم أن العمل الساذج يسبق النظر ، أو أن الفن يسبق العلم ، ثم يخرج من النظر عمل جديد ، ومن العلم فن جديد أغنى وأكثر إحكاماً . وكان العلم بأرشميدس فى القرن السادس عشر ، ذلك العالم الذى طبق النظر على العمل خير معوان على إقامة ميكانيكا جديدة أرضية وسماوية . فازداد سلطان الإنسان على الأرض ، واتسعت السماء أمام ناظريه بفضل اختراع التلسكوب ، فأحس من الكبرياء والطموح ما لم يحسه من قبل ، والتقى هذا الإحساس فى نفسه بما أوحى به المذهب الإنسانى فى الأدب والدين ، وبما نفخ فيه النضال السياسى من إحساس قوى بالاستقلال ، فشعر كأنه رب نفسه ليس فوقه رب .

(هـ) تلك خصائص عصر النهضة ، وهى هى خصائص العصر الحديث إلى أيامنا . نستطيع أن نردها إلى اثنتين : الفردية العنيفة فى الأدب والدين والسياسة والعناية البالغة بالعلم الآلى وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة فى رخائه . وسيكون لكل هذا صدى قوى فى الفلسفة : ستستقل

الفلسفة عن الدين ، فتكون هناك فلسفة إلحادية ، وتكون فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعنى سوى مجرد عاطفة دينية ، وتكون فلسفة تشيد بالعلم الآلى وتحصر مجالها على قدر مجاله ؛ أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة فى بعض المذاهب مع تفاوت بينها ؛ وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة ، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر ، وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام .

٢ — أدوار الفلسفة الحديثة :

هذه المذاهب من الكثرة والتشعب بحيث يتعذر التمهيد لها والإشارة إليها بشىء من الدقة فى مقدمة عامة . فنقتصر هنا على تعريف مجمل بأبواب الكتاب وهى ستة . يدور الباب الأول على عصر النهضة ، أى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وهو عصر جديد ، ولكن فيه شيئاً غير قليل من القديم : فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعى ؛ وفيه رشديون يذيعون الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد ؛ وفيه علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم ؛ وآخرون يضعون أسس العلم الحديث فى الرياضيات والفلك والطبيعيات ؛ وفيه نقاد يتشككون فى أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة ؛ وفيه فلاسفة تضطرب فى عقولهم جميع هاته الميول ، فيخرجون مذاهب غامضة مختلطة . — ولكن ما إن يجىء القرن السابع عشر ، وهو موضوع الباب الثانى ، حتى تهدأ الثورة ، ويبدو ميل إلى الإنشاء بعد الهدم ، فتزدهر نهضة دينية ، وبخاصة فى فرنسا ، وتظهر أمهات المذاهب الحديثة ، فى مقدمتها مذهب ديكارت الذى يزعم إقامة فلسفة مسيحية ويستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم ودونس سكوت ، ولكنه يبث فيها روحاً مغايرة للدين ؛ ويتفلسف على أثره مالبرانش وبسكال وسبينوزا وليبنتز ، فيبين كل منهم على وجهة ستتكرر فى الأجيال التالية ، بينما يضع هوبس وفرنسيس بيكون ولوك فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتستمسك بالتجربة . — فيكون لهذه الفلسفة الإنجليزية تأثير كبير على القرن الثامن عشر ، موضوع الباب الثالث، يلح فيها الإنجليز ، وأشهرهم هيوم ؛ ويصطنعها الفرنسيون ، فيرد كونديلاك المعرفة بأسرها إلى الإحساس ، وينقد ڤولتير وروسو وأضراب لهما كثيرون أصول الدين والاجتماع ويبددون

فلسفة ديكارت ؛ ويجمع كنط بين المذهبين الحسي والعقلى فى محاولة قوية لتفسير العلم والوجود تجعل منه فيلسوف ألمانيا الأكبر ، وتسيطر على العقول إلى أيامنا . — وبينا يبدو القرن الثامن عشر عصر تحليل دقيق ونقد عنيف ، إذا بالنصف الأول من القرن التاسع عشر ، موضوع الباب الرابع ، يعمل على التركيب والبناء فى ألمانيا وفرنسا وإنجلترا على السواء : تظهر فى ألمانيا فلسفات ضخمة صاخبة تحمل أسماء فختى وشلنج وهجل وشوبنهور ، ويتعمق الفرنسيون فى دراسة الحياة النفسية وشرائطها بحيث يترتب على هذه الدراسة حلول فى سائر النواحى ، كما فعل مين دى بيران ، أو يستوعب أوجست كونت جميع النواحى فى مذهب واحد يصدر عن الواقعية ؛ ويحاول نفر من الإنجليز ، أبرزهم هاملتون تصحيح المذهب الحسى بالفلسفة الألمانية . — ثم ينقلب الحال فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، موضوع الباب الخامس ، فينشب صراع بين المادية وقد وجدت أسلحة جديدة فى نظرية تطور الأحياء ، وأنصاراً عديدين فى ألمانيا وإنجلترا ، أشهرهم دروين وسبنسر ، وبين الروحية يؤيدها فلاسفة فرنسيون . — ويستمر هذا الصراع فى النصف الأول من القرن العشرين . موضوع الباب السادس والأخير ، ويمكن القول أنه لن ينتهى . ولكن الروحية العصرية عرجاء ناقصة ، فإن الفلسفة الحديثة فى جملتها لا تؤمن بالعقل ومعانيه ومبادئه ، ولا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة وإله شخصى مفارق للطبيعة . فالروحانية مفتقرة فى الواقع إلى فلسفة وجودية موضوعية كفلسفة أرسطو ، ولا ندرى ما إذا كانت العقول العصرية تأخذ أنفسها بمثل هذه الفلسفة ، أو تمضى فى محاولاتها العقيمة .

الباب الأول

بين القديم والجديد

القرنان الخامس عشر والسادس عشر

الفصل الأول

أفلاطونيون

٣ ـ نقولا دى ـ كوسا (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) :

(ا) أديب كما يهواه الإنسانيون، ورياضى وفيلسوف وصوفى . ولد بمدينة كوسا من أعمال ألمانيا . ونشأ عند « إخوان العيشة المشتركة» وكانوا متأثرين للغاية بالتصوف الألمانى فى العصر الوسيط ، فانطبع هو بهذا الطابع . وفى الخامسة عشرة أخذ يدرس الفلسفة بجامعة هيدلبرج ، وكان أساتذتها أوكاميين ، فحفظ شيئاً من تعليمهم . وفى السنة التالية انتقل إلى جامعة پادوڤا بإيطاليا ، وكانت معقل الرشديين ، فدرس فيها القانون والرياضيات والفلسفة ، دون أن يأخذ بشىء من الرشدية . ثم اشتغل بالمحاماة ، ولكنه عدل عنها إلى الكهنوت ، فترقى فى مراتبه ، فصار أسقفاً فكردينالا ، وكان موضع إعجاب وإجلال فى مختلف المناصب التى تولاها ، لما كان متحلياً به من التقوى والعلم وحسن تصريف الأمور ، حتى مع البروتستانت ، إذ أظهر نحوهم الشىء الكثير من التؤدة والتسامح .

(ب) كان « موسوعة » حية . له رسائل فلكية ورياضية يبدو فيها ممهداً لكوپرنك ولإصلاح التقويم . وله كتاب فلسفى اسمه « الجهل الحكيم » (١٤٤٠) وهذا لفظ وارد عن القديس بونا ڤنتورا ، وسنوضح المقصود منه فيما بعد . والكتاب مقسم إلى ثلاث مقالات : فى الله ، فى العالم والإنسان ، فى العودة إلى الله بالفداء؛ ومذهبه فيه يرجع إلى ديونيسيوس وأبروقلوس وچون سكوت أريجنا ومن لف لفهم من فلاسفة العصر الوسيط . ذلك أن الأفلاطونية بانت له الوسيلة الوحيدة لتخليص الميتافيزيقا من الدمار الذى انتهت إليه على أيدى الاسميين ، ولم تكن الأرسطوطالية فى عهده توفر له هذا الغرض ، ولكنها كانت رشدية ملحدة ، فعارضها وبعث

الصرخة التى لن تلبث أن تدوى فى أرجاء أوربا : « لتسقط شيعة الأرسطوطاليين! »

(حـ) يصل الكردينال دى كوسا إلى الله والتصوف بتحليل المعرفة على طريقة الأفلاطونيين . المعرفة بالإجمال رد الكثرة إلى الوحدة ، أو هى تركيب وتوحيد . فنى المعرفة الحسية ، التوحيد فى غاية النقص ، إذ أن الحواس تقبل الإحساسات متفرقة ، وتدرك الأجسام إدراكاً غامضاً . ثم يزيد التوحيد بتكوين معانى الأنواع والأجناس ، أى برد الجزئيات إلى ماهيات ، ونظمها فى قضايا وفقاً لمبدأ عدم التناقض : وهذا عمل العقل الاستدلالى ، يعطينا علماً محدوداً نسبيًّا مؤلفاً من احتمالات ، لأنه ليس فى العالم شيئان متشابهان تمام التشابه ، وإنما هناك جزئيات منفصلة مستقلة لا يقاس بعضها على بعض . وهذه هى الاسمية التى أخذها عن أساتذة هيدلبرج ، ثم يبلغ التوحيد أقصاه فى الحدس ، فتبطل عنده قيمة مبدأ عدم التناقض ، وتدرك النفس توافق الأضداد التى يعرضها العقل الاستدلالى منفصلة متقابلة . وليس هذا الحدس معرفة ، إذ أن المعرفة لا تحصل بغير كثرة واختلاف . فكمال التفكير فى وقوف التفكير . فالجهل الحكيم معرفة الفكر لحدوده ، واعتقاده بالوحدة المطلقة وراء هذه الحدود ، وبأن ليس مبدأ عدم التناقض المبدأ الأعلى ، وليس الجدل العلم الأعلى الذى يخضع له العقل والإيمان ، على ما يريد الاسميون . إن النقائض والأضداد ملازمة لعلمنا بالمتناهى ، ولكنها تمحى فى اللانهاية : فالخط المنحنى إذا صححنا انحناءه إلى ما لا نهاية ، جعلناه كالخط المستقيم ؛ وإذا فرجنا الزاوية القائمة فى المثلث إلى ما لا نهاية ، اختلط وترها بالضلعين الآخرين ؛ ومتى اعتبرنا الحركة كأنها سكونات متتالية ، اتفقت مع السكون ؛ وهكذا فى جميع الأضداد .

(د) فالله الموجود الأعظم اللامتناهى الحاوى كل وجود ، حتى النقائض : « هو الأشياء جميعاً فى حال الوحدة أو الانطواء ، والعالم الأشياء جميعاً فى حال الكثرة أو الانتشار . الله الموجود المطلق الذى بلغت فيه كل قوة إلى الفعل والعالم الموجود المتشخص المركب المنتقل من القوة إلى الفعل » . وجود العالم لا وجود بالقياس إلى الوجود الإلهى . لذا يجب أن ننفى عن الله كل تعيين ، فلا يبقى لنا شيء نسميه ، لأن كل اسم فهو ناشئ عن تفريق وتمييز — وهذا هو اللاهوت السالب كما صادفناه عند ديونيسيوس وسكوت أريجنا ؛ وإذا أطلقنا على الله أسماء

فإنما ندل فقط على أنه نموذج الموجودات ومصدرها — وهذا هو اللاهوت الموجب؛ أما العالم فيرجع كله إلى الله ، إذ أن كل موجود فهو يرمى إلى استكمال ماهيته . ويرجع الإنسان إلى الله بالمعرفة ، فإن طبيعته العقلية تسمح له باتحاد بالله أوثق . وكل هذا نعرفه عن الفلاسفة الذين ذكرناهم . وقد اتهم الكردينال دى كوسا بوحدة الوجود ، فأنكر التهمة . وهو يفسر معنى توافق الأضداد والانطواء الإلهى بما لا يدع مجالا للشك فى مقاصده ، فيقول إن الله أوجد العالم « عن قصد » لا ضرورة ، وهذا ينفى كل اشتراك فى الوجود بين الخالق والمخلوق .

٤ — مرسيليو فتشينو (١٤٣٣ — ١٤٩٩) :

(ا) فى هذا الوقت الذى نؤرخه ، لم يكن جميع الأفلاطونيين مؤمنين بالوحى المسيحى مثل الكردينال دى كوسا ، بل كانوا فى معظمهم أصحاب دين طبيعى قائم على الله والنفس والخلود والحرية ، يستمدون الأدلة المؤيدة له من كتب أفلاطون ، ويقنعون بهذه الأركان الأربعة لكى يصفوا الفلسفة بأنها مسيحية ، معارضين رشديى بادوفا الذين كانوا يعتقدون بالمنافاة بين الطرفين. وأول من افتتح النزاع بين الأفلاطونيين والأرسطوطاليين ، العالم اليونانى بليثون Plethon ، فقد أسس بفلورنسا أكاديمية أفلاطونية كسبت عدداً كبيراً من الإيطاليين إلى جانب أفلاطون ، ونشر سنة ١٤٤٠ رسالة ضد أرسطو. وخلفه على المدرسة مواطنه الكردينال بساريون.

(ب) وأشهر أتباعهما مرسيليو فتشينو . نقل إلى اللاتينية تساعيات أفلوطين (١٤٩٢) وشرح أفلاطون فى كتاب أسماه «الإلهيات الأفلاطونية فى خلود النفس» وقال فى مقدمته : إن الحاجة ماسة إلى دين فلسفى يستمع إليه الفلاسفة بقبول ، وقد يقتنعون به . على أن أهمية فتشينو قائمة فى تعريف الغربيين بكتب أفلاطون وأفلوطين ، وقد طبعت كتبه مراراً بباريس خلال القرن السادس عشر ، وكانت مصدر العلم بالفيلسوفين .

٥ — چان پيك دى لاميراندول (١٤٦٣ — ١٤٩٤) :

(ا) وتلاقت فى تلك البيئة المضطربة ، الأفلاطونية والفيثاغورية والكابال اليهودية والمذاهب السرية[1] فنشأت مذاهب غريبة تشترك فى الاعتقاد

---

(١) لفظ الكابال يعنى التقليد « الموروث أو المقبول » من فعل قبل يقبل ، والكابال جملة شروح رجال الدين من اليهود على التوراة ، وهى شروح من الغرابة والبعد عن الأصل بمكان .

بالروحانيات وفى معالجة العلم الطبيعى، فتتخذ من الناحية الأولى وجه الدين ، ولكنه دين غامض مريب ، ومن الناحية الثانية وجه الفلسفة ، ولكنها فلسفة مشوبة بالسحر والتنجيم والطلسمات ، فقد كان أصحابها يزعمون معرفة الطبيعة بمذهب سرى ، وإخضاعها بفن سرى ، تبعاً لما جاء عند أفلوطين من أن العالم جملة قوى مترتبة وأن من الممكن التأثير فيما تحت فلك القمر بوساطة القوى العليا .

(ب) إلى هذه النزعة ينتمى چان پيك دى لاميراندول . كان متضلعاً من اليونانية والعبرية ، وكان يعتقد أن فى الكابال حكمة لا تقل شأناً عن حكمة أفلاطون وحكمة التوراة . وهو أحد الأفلاطونيين الذين حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فصنف فى ذلك كتاباً تركه غير تام . وقد شرح سفر التكوين شرحاً رمزيًّا بعد كثيرين سبقوه ، فاستخرج منه بالتأويل الفلسفة الباهرة المعقدة الموجودة فى الكابال .

٦ — براسلس (١٤٩٣ — ١٥٤١) :

هو تيوفانت هوهنهيم المعروف ببراسلس . عالم وطبيب ألمانى ، كتب بالألمانية . يرجع إلى النزعة المتقدمة ، فيؤمن بنور باطن أعلى من « العقل الحيوانى » ويحب الكابال ويمزج بينها وبين المسيحية ، فيذهب إلى أن النفس الكلية والأرواح التى تليها صدرت عن المسيح ، وأن من يطيع الإرادة الإلهية طاعة مطلقة يتحد بالمسيح وبالعقول المفارقة . ويزعم أنه خير الأطباء ، الحاصل على الدواء الكلى أو حجر الفلاسفة . ويعارض العلم الطبيعى الأرسطوطالى فى عدة نقط ، وبالأخص نظرية العناصر الأربعة ، وقسمة العالم إلى منطقة عليا وأخرى سفلى ، فيقول إن الموجودات الطبيعية جميعاً مركبة من عين المواد ، خاضعة لعين القوانين . والعلم الطبيعى عنده قائم على أن كل شىء فى العالم فهو رمز ، وأن كل شىء فهو فى كل شىء ، وأن العلم تعيين درجات الصلة والألفة بين الأشياء ، وأننا بمعرفة هذه الدرجات نعرف كيف تتفاعل الأشياء ، وكيف نؤثر فيها . وكتبه كلها عبارة عن تعيين مقابلات من هذا القبيل . وقد كان لها تأثير كبير فى الجمعيات الصوفية الألمانية . ولكن العلم الحديث اتخذ طريقاً بعيداً كل البعد عن هذا الخيال .

الفصل الثانى

رشديون

٧ – پونبوناتزى (١٤٦٢ – ١٥٢٥) :

(ا) هو أشهر أساتذة پادوڤا فى ذلك العصر. وكانت جامعتها أرسطوطالية رشدية تتشبث بتأويل ابن رشد لأرسطو ، ليس فقط فى العقليات ، بل أيضاً فى الطبيعيات ، فتعارض الميكانيكا الجديدة التى بدأت فى جامعة باريس فى القرن الرابع عشر ، بنظرية أرسطو فى حركة المقذوفات ، وتصر على قسمة العالم إلى الرشديين اللاتين فى قولهم إن القضية الواحدة قد تكون صادقة عند اللاهوتى دون أن تكون كذلك عند الفيلسوف ، وإن باستطاعتنا أن نؤمن بالإرادة بما لانجد له مبرراً فى العقل ، فنخضع للدين مع علمنا ببطلان عقائده . ونشر كتاباً فى « خلود النفس » أنكر فيه الخلود ، ثم أعلن خضوعه لتعليم الدين بالخلود كحل نهائى للمسألة . ولكن محكمة التفتيش أمرت بإحراق الكتاب ، ونجا هو من الأذى بفضل حماية أحد الكرادلة .

(ب) فى كتاب « خلود النفس » (١٥١٦) يذهب إلى أن الخلود ليس لازماً من مبادئ أرسطو ، فكأنه يرد على القديس توما الإكوينى الذى قال بعكس ذلك ، بل كأنه يقيم الحجة على الكنيسة بالفيلسوف الذى أعلنته حجتها . وفى معالجته للمسألة ينحرف عن قول ابن رشد وأتباعه إن العقل المنفعل مفارق كالعقل الفعال ، وإن للنفس الإنسانية بما هى مشاركة فى المعرفة العقلية خلوداً لا شخصياً ، ويتابع إسكندر الأفروديسى فى أن العقل المنفعل فى النفس ، وأنه « هيولانى » أى أنه مجرد استعداد جسمانى لقبول تأثير العقل الفعال المفارق ، وأن النفس الإنسانية فانية كالجسم . وكان هذا الموقف الثانى يعد أكثر خطراً من الأول ، وكانت هناك مناقشات بين أتباع إسكندر وأتباع ابن رشد . فلا نعجب أن يشجع البابا أحد الرشديين (واسمه نيفو Nifo) على معارضة پونبوناتزى ، فيدون كتاباً « فى الخلود » لهذا الغرض (١٥١٨) — وبعض الشر أهون من

بعض ! ثم يرد پونبوناتزى على الحجة التى تستنتج ضرورة الثواب والعقاب ، فيقول إنها قائمة على تصور خاطئ ، أو على الأقل ناقص ، للفضيلة والرذيلة والثواب والعقاب . إن الفضيلة التى تصنع بغية ثواب مغاير لها ، ليست فضيلة ، يشهد بذلك أننا جميعاً نعتبر الفعل النزيه أجمل من الفعل النفعى . والثواب الحق هو الفضيلة نفسها وما يلحقها من اغتباط ؛ أما الأجر المغاير للفضيلة ، فثواب عرضى لا يمت إلى الفضيلة بسبب . وكذلك الحال فى الرذيلة ، فإنها تنطوى على عقابها ، حتى ولو لم يلحقها ألم خارجى . إن الغاية الطبيعية للإنسان هى طبيعته الإنسانية ، وإن فى كرامة الفضيلة وعار الرذيلة لسبباً كافياً لمحبة الأولى والترفع عن الثانية . فليس يسوغ للإنسان ، سواء أكان فانياً أم خالداً ، أن يحيد عن طريق الخير . أما أن الشعب يصنع الخير ابتغاء ثواب أخروى ، ويجتنب الشر خشية جهنم ، فهذا يدل على أن أفكاره الأخلاقية ما تزال فى الطفولة ، وأنه بحاجة إلى الوعد والوعيد حيث يصدر الفيلسوف عن المبادئ ليس غير . المشرعون هم الذين ابتكروا الاعتقاد بالخلود ، لا عناية منهم بالحقيقة ، بل حرصاً على الخير العام . وپونبوناتزى على حق فيما يثبت من أن الطبيعة الإنسانية مقياس الخير والشر ، وأنه يجب إتيان الفضيلة لذات الفضيلة ، واجتناب الرذيلة لذات الرذيلة . ولكنه على باطل فيما يريد أن ينفى ؛ فليست الفضيلة غاية فى ذاتها ، وإنما غاية الإنسان وسعادته نظرية ، والمسيحية تعلم أن مثل هذه السعادة تتحقق بمعاينة الله ، وأن عقاب الرذيلة الحرمان من الله ، فإذا كان الثواب والعقاب الأخرويان مغايرين للفضيلة والرذيلة بما هما كذلك، فإن الثواب الأخروى ذاتى للإنسان الفاضل الذى يتوجه إلى الفضيلة لكونه إنساناً ويتخذ منها وسيلة لتغليب الإنسانية على البهيمية ، والعقاب الأخروى ذاتى للإنسان الرذيل الذى يتحول عن إنسانيته . وپونبوناتزى بعد لا يستطيع أن يعين أساساً للواجب ومبدأ ملزماً به . فيدعه لمحض مشيئة الشخص. وتعد محاولته هذه نموذجاً للأخلاق الطبيعية المستقلة عن الفلسفة والدين.

(ج) وله كتاب « فى القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات » (١٥٢٥) يذهب فيه إلى أن الحرية الإنسانية ثابتة بالتجربة ، وأن العناية الإلهية ترجع إلى الإيمان ، ولا يمكن التوفيق بينهما ، لأن فى وضع الواحدة رفعاً للأخرى . ويعرض لمسألة الشر ، فيبرره بأنه داخل فى نظام العالم ، وأنه شرط الخير ، كما يفعل

أفلاطون والرواقيون وأفلوطين . وبعد وفاته نشر له كتاب « فى علل الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعازيم » (١٥٥٦) يقول فيه إن المعجزات أحداث استثنائية تصاحب نشوء الأديان ، وهى مع ذلك أحداث طبيعية ، إلا أن تفسيرها يتطلب تعمقاً فى معرفة الطبيعة لا يبلغ إليه الإنسان عادة ؛ فهو يتطلب مثلا معرفة ما للأعشاب والأحجار والمعادن من قوى خفية ، وما بين الإنسان وسائر أجزاء العالم ، ومنها النجوم بنوع خاص ، من علاقات مختلفة ، وما للمخيلة من قوة قد تحدث الشفاء بالإيحاء ، وأموراً أخرى من هذا القبيل . وكان أفلوطين قد قال بمثل ذلك (فى الرسالة الرابعة من التساعية الرابعة ، ف ٣٦ — ٤٢) . فهؤلاء الرشديون أو الأرسطوطاليون يستمدون أسلحتهم من كل موضع .

٨ — جيرولامو كردانو (١٥٠١ — ١٥٧٦) :

خريج جامعة پادوڤا أيضاً ، اشتهر بالطب . وله اسم مذكور فى الرياضيات بوضعه قاعدة لحل معادلات الدرجة الثالثة فى كتاب نشر سنة ١٥٤٣ . وهو صنو براسلس ، ذهب إلى مزيج غريب من السحر والتنجيم ، ومن الآراء الحرة . نظر فى قيام الأديان وانحطاطها ، وفى توزعها فى مناطق الأرض ، فأرجعها إلى تأثير اقتران النجوم ، واستخرج طالع المسيح المولود فى اقتران المشترى والشمس ، وأضاف الشريعة اليهودية إلى تأثير زحل ! ! والعالم عنده نفس واحدة آلتها الحرارة ، فجميع الموجودات الطبيعية حية ولو لم تظهر الحياة فيها جميعاً . ويروى أنه بعد استكشاف أقمار المشترى أبى أن ينظر فى التلسكوب وأصر على إبائه لمخالفة هذا الكشف لمذهب أرسطو !

٩ — تشيزارى كريمونينى (١٥٥٠ — ١٦٣١) :

من أساتذة پادوڤا وآخر ممثلى مدرستها فى الوقت الذى كان العالم من حولها قد تحول أيما تحول . له كتاب « فى السماء » يردد فيه الآراء المميزة لمدرسة قدم العالم وضرورته ، إنكار الخلق ، اتحاد وثيق بين النفس والجسم يقضى على الروحانية ، إنكار الخلود ، إنكار العناية الإلهية ، واعتبار الله علة غائية فحسب .

الفصل الثالث

علماء

١٠ – ليوناردو دافنتشي (١٤٥٢ – ١٥١٩) :

ثمرة من خير ثمار عصر النهضة . اشتغل بالتصوير والنحت والموسيقى فكان فناناً عظيماً ، وتبحر فى التشريح والمعمار والميكانيكا فكان عالماً مبرزاً ، واستخلص من أبحاثه أصول المنهج العلمى ، ومن مشاهداته للناس عوامل سيرتهم فكان فيلسوفاً مذكوراً . تناول علم الميكانيكا حيث تركه أرشميدس ، ونهج فيه نهجه ، فوصل إلى نتائج تختلف عما كان وصل إليه الاسميون الباريسيون فى القرن السابق . وكان مقتنعاً بأن العلم ابن التجربة ، وأن النظريات التى لا تلقى تأييداً من التجربة نظريات باطلة. فكان يرمى الكيميائيين والمنجمين بأنهم دجالون أو مجانين . وليست التجربة عنده مجرد الإدراك الحسى ، بل البحث عن العلاقات الضرورية بين الأشياء ، ووضع هذه العلاقات فى صيغ رياضية تخلع على نتائج التجربة يقيناً كاملا، وتسمح باستنتاج الظواهر المستقبلة من الظواهر الراهنة.

١١ – نقولا كوپرنك (١٤٧٣ – ١٥٤٣) :

(ا) ولد بمدينة ثورن Thorn من أعمال بروسيا ، ولكن البولنديين يدعونه ، والمرجح أنه من أسرة ألمانية استوطنت بولندا . درس الآداب والرياضيات والفلك بجامعة كراكوڤيا . وقضى عشر سنين بإيطاليا (بمدن بولونيا وروما وپادوڤا) . ويلوح أن أستاذه ببولونيا كان يشك فى الفلك القديم . وتكونت عنده هو أصول مذهبه فيما بين الثالثة والثلاثين والسادسة والثلاثين ، وقضى زمناً طويلاً يعالجه وينقحه ، ثم وضع كتابه « فى الحركات السماوية » ولكنه لم ير نشره إلا فى آخر حياته ، فجاءته نسخة مطبوعة منه وهو على فراش الموت فاقد الوعى .

(ب) أراد أن يتصور السماء على نحو أبسط من تصور أرسطو وبطليموس ، ورائده أن دأب الطبيعة إدراك غاياتها بأبسط الوسائل ، فرأى أن بقاء أكبر الأجرام ثابتاً على حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى ، أكثر تحقيقاً لهذا المبدأ من

دوران الأجرام جميعاً حول الأرض . وأضاف إلى مبدأ البساطة مبدأ النسبية حيث قال : إن الإدراك الحسى لا ينبئنا بداهة ، حين تحدث حركة فى الفضاء ، إن كان المتحرك هو الشىء المحسوس ، أو الشخص الحاس ، أو أن الاثنين يتحركان بسرعة مختلفة ، أو فى اتجاه مختلف ؛ فإذا افترضنا الأرض متحركة ، وهى المكان الذى نشاهد منه الحركات السماوية ، حصلنا على صورة للعالم أبسط من الصورة المبنية على افتراض الأجرام السماوية هى المتحركة . وينحصر جهد كوپرنك فى التدليل الرياضى على أن الفرض الأول يدع الظواهر كما تبدو للإدراك الحسى . فالنظرية الجديدة معروضة هنا كمجرد فرض ، وقد عنى الناشر بالتنبيه على ذلك فى المقدمة ، فلم يثر الكتاب اعتراضاً . وهذه النظرية قال بها أرسطرخس الفيثاغورى ، وذكرها شيشرون فى أحد كتبه ، وقرأها كوپرنك ، فعمل على تأييدها ، أو بعبارة أصح ، على بيان إمكانها .

١٢ – لويس ڤيفيس (١٤٩٢ – ١٥٤٠) :

ولد فى بلنسية من أعمال أسبانيا . درس فى باريس . وقضى باقى حياته فى بلجيكا . كان من القائلين بوجوب اتخاذ التجربة أساساً للمعرفة . وقد طبق هذا القول فى كتاب له « فى النفس والحياة » (١٥٣٨) جمع فيه مواد كثيرة مستمدة من القدماء ، وملاحظات شخصية كثيرة ، وتحليلات دقيقة للظواهر النفسية . فهو يصرح بأن صعوبات جمة تعترض الفحص عن ماهية النفس ، وأن العلم بما ليست النفس أيسر من العلم بما هى ، وأن لا فائدة من معرفة ماهيتها ، بل الفائدة فى معرفة وظائفها . فعلم النفس عنده فسيولوجى وصفى . وهو يتصور النفس مبدأ للحياة بجميع مظاهرها ، وليس فقط للحياه الفكرية . ويجعل من الدماغ مركز المعرفة ، خلافاً للأرسطوطاليين الذين كانوا يضعونها فى القلب . على أنه يضع فى القلب القوة الحيوية ، بحجة أن القلب موضع أول مظهر وآخر مظهر للحياة ، وموضع الانفعالات . وهو مع ذلك روحى ، يقول إن النفس الإنسانية مخلوقة من الله مباشرة ، وإن النفسين النامية والحاسة متولدتان بقوة المادة. ودليله على روحية نفس الإنسان أنها لا تقنع بالمحسوس المتناهى ، ولكنها تواقة إلى اللانهاية . وقد كان له أثر قوى للغاية على النظريات النفسية فى القرنين

السادس عشر والسابع عشر ؛ وديكارت يدين له بالشيء الكثير ، ويذكره فى غير ما موضع . وله آراء قيمة فى التربية والتعليم .

١٣ – كپلر (١٥٧١ – ١٦٣٠) :

ولد فى إحدى مدن ورتمبرج . درس الآداب والفلسفة واللاهوت والرياضيات والفلك فى المدرسة الأكليريكية بتوبنجن . ثم انصرف عن اللاهوت إلى تدريس الرياضيات . وكان يرى فيها أكمل العلوم ، ويرى وجوب اتباع منهجها فى كل علم ، لأن الروح الإلهى يتجلى بالنظام والقانون ، ولأن العقل الإنسانى يدرك النسب الكمية بأوضح مما يدرك أى شيء آخر ، ولا يصل إلى اليقين التام إلا باعتبار الوجهة الكمية . وكان أول اتجاه كپلر إلى وضع نظرية جديدة توفق بين نظرية كوپرنك ونظرية العقول المحركة للكواكب ، ولكنه عاد فآثر أن يفترض عللا « طبيعية » واستعاض بالقوة عن العقل المحرك . وبعد بحوث طويلة استعاض بالإهليلج عن الدائرة التى كانت معتبرة أكمل الأشكال . وأيد نظرية كوپرنك بأن اكتشف مدارات السيارات وقانون حركتها . وفى أول كتاب له خصص فصلا للتوفيق بين نظرية كوپرنك والتوراة ؛ وكان بروتستانتيًّا ، فلما راجع المخطوط أساتذة اللاهوت بجامعة توبنجن البروتستانتية ، حذفوا منه ذلك الفصل ، فلم يظهر فى الكتاب المطبوع (١٥٩٦) . وفى سنة ١٦٠٨ أراد أن ينشر فى ليبزيك تقريراً مفصلا عن النجم المذنب الذى ظهر فى السنة السابقة ، فأصر لاهوتيو المدينة البروتستانت على أن يمتنع من النشر .

١٤ – جليليو (١٥٦٤ – ١٦٤٢) :

(ا) ولد بمدينة پيزا من أعمال إيطاليا . وفى السابعة عشرة دخل جامعتها لدراسة الطب نزولا على رغبة والده ، ولكنه كان يتلقى فى الوقت نفسه الفلسفة والرياضيات والفلك ، مع شغف كبير باليونانية واللاتينية والشعر والموسيقى والرسم ، وإيثار لأفلاطون وأرشميدس على أرسطو . وبعد ثمانى سنين صار أستاذاً بالجامعة فمكث بها ثلاث سنين (١٥٨٩ – ١٥٩٢) ثم انتقل إلى جامعة پادوفا ، فقضى بها سبع عشرة سنة (١٥٩٣ – ١٦١٠) . وكان يعرض الفلك القديم مع اعتقاده

بنظرية كوپرنك ، شأن غير واحد من أساتذة العصر ، وفى سنة ١٦٠٩ صنع التلسكوب ، فرأى جبال القمر ووديانه ، وأقمار المشترى الأربعة . وعين قانون حركتها . وفى مارس من السنة نفسها نشر كتاباً بعنوان « رسول من النجوم » عرض فيه كشوفه ، وأعلن انحيازه لنظرية كوپرنك ؛ فلقى هذا الكتاب نجاحاً عظيماً . وغادر جليليو پادوڤا إلى فلورنسا إجابة لدعوة الغراندوق . وفى أواخر السنة اكتشف كلف الشمس ، فاستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس نفسها ، وفساد الرأى القديم الذى يقسم العالم إلى منطقة سفلية هى محل الكون والفساد ، وأخرى علوية بريئة منهما . ودعا أتباع أرسطو إلى النظر بالتلسكوب ، ويذكر أن ملانكتون ، الزعيم البروتستانتى ، وكريمونينى ، أستاذ پادوڤا ، رفضا هذه الدعوة غيرة منهما على مذهب أرسطو ، وفى سنة ١٦١١ ذهب جليليو إلى روما ، فأحسن البابا بولس الخامس وفادته ، واحتفى به فلكيو المعهد الرومانى ؛ ثم عاد إلى فلورنسا .

(ب) وما كاد يستقر فيها حتى صدر كتاب لأحد علمائها « فى الفلك والبصريات والطبيعيات » (١٦١١) يتهمه بمخالفة التأويل السلفى للكتب المقدسة فرد عليه جليليو فى ٢١ ديسمبر ١٦١٢ برسالة موجهة إلى الراهب البندكتى كاستلى ، أستاذ الرياضيات بجامعة بيزا الذى كان يقول بدوران الأرض ، ودفع التهمة بتأويل النصوص الكتابية المعترض عليها طبقاً لنظريته . ثم عاد فأسهب فى هذا الموضوع فى رسائل أخرى . وفى ٥ فبراير ١٦١٥ أحال أحد الرهبان الدومنيكان إلى ديوان الفهرست ، وهو الديوان المكلف بمراقبة الكتب ووضع الخطر منها فى ثبت الكتب المحرفة ، ورسالة جليليو إلى كاستلى . فقام الديوان بالتحقيق مع جليليو ، ونصحه الكرادلة دلمونتى ، الذى كان رشحه للأستاذية بجامعة پيزا ، وبلارمينو ، من كبار رجال الكنيسة ، وباربرينى ، الذى صار فيما بعد البابا أوربان الثامن ، بأن يقتصر على التدليل العلمى ، ويعرض نظريته على أنها فرض أبسط من النظرية القديمة ، ويدع تفسير الآيات الكتابية إلى اللاهوتيين ولكنه لم يستمع إلى هذه النصيحة : ونشر تفسيراً جديداً لبعض الآيات . فأعلن إليه ديوان التفتيش فى ٢٥ فبراير ١٦١٦ أن يمتنع من الجهر برأيه ، فوعد بالامتناع . وفى ٥ مارس قرر ديوان الفهرست تحريم كتاب كوپرنك « ما لم يصحح » وأغفل

ذكر كتاب جليليو مراعاة له . ومعنى قول الديوان « ما لم يصحح » أنه يأذن بطبع الكتاب نظراً لفائدته بشرط تصحيح المواضع التى يتحدث فيها المؤلف عن حركة الأرض ومكانها من العالم « لا كمجرد فرض بل كحقيقة » كما جاء فى تفسيره لقراره بتاريخ ١٥ مايو ١٦٢٠ .

(حـ) وفى ١٦١٨ ظهر نجم مذنب ، فنشر جليليو (أو أحد تلاميذه فيما يقال) « مقالا فى المذنبات » . فرد عليه أحد اليسوعيين من أساتذة المعهد الرومانى فصنف جليليو كتاباً فى شكل رسالة موجهة إلى أحد رجال الدين المعروفين ، أسماه « المحاول » (١٦٢٣) أى محاولة فى المنهج التجريبى ، وحمل فيه حملة عنيفة على الفلك القديم . فأخلف وعده مرتين . على أن البابا (أوربان الثامن) استقبله بروما فى السنة التالية ست مرات ، وشمله بعطف كثير . وبعد ثمانى سنين (١٦٣٢) أذاع جليليو كتابه المشهور « حوار يناقش فيه أربعة أيام متوالية أهم نظريتين فى العالم » يقتصر فيه ظاهراً على سرد الحجج فى جانب كل نظرية ، وينم أسلوبه عن الجانب الذى يميل إليه . فعهد البابا إلى لجنة بفحص الكتاب . وأعلن ديوان التفتيش إلى جليليو بالمثول أمامه ، فاعتذر باعتلال صحته ، وبعد خمسة أشهر (١٣ فبراير ١٦٣٣) وصل إلى روما ، فلم يحبس كما كان مألوفاً . ولما سئل أجاب أنه ما زال منذ قرار ديوان الفهرست يعتبر رأى بطليموس حقاً لا يتطرق إليه الشك ، وكرر هذا الجواب ، فكان كاذباً مرتين . فطلب إليه التوقيع على جوابه ، وصرف وفى اليوم التالى قرئ عليه الحكم ، فإذا بالحكم يعلن أن شبهة قوية قائمة على جليليو بالخروج على الدين لقوله بمذهب كاذب مناف للكتاب المقدس ، ويطلب إليه أن ينكره ، وأن يقسم بأن لا يقول أو يكتب شيئاً يمكن أن يستنتج منه هذا المذهب. فأنكر وأقسم وهو راكع على ركبتيه ، ثم وقع بإمضائه على صيغة الإنكار والقسم . ويروى أنه بعد التوقيع ضرب الأرض برجله وقال : « ومع ذلك فهى تدور » . ولكن هذه الرواية لم تذكر لأول مرة إلا سنة ١٧٦١ ، وهى إن صحت كانت شاهداً ناطقاً بريائه أو كذبه مرة ثالثة .

(د) وكان الحكم يقضى عليه بالحبس ، ولكن البابا عين إقامته فى قصر سفير توسكانا صديق جليليو . وبعد بضعة أيام تركه يذهب إلى مدينة سيين حيث نزل عند أحد الكرادلة من أصدقائه أيضاً . وبعد خمسة أشهر طلب الإذن

بالذهاب إلى فلورنسا ، فأجابه البابا إلى طلبه . فعاش هناك « سجيناً بالشرف » فكان يواصل بحوثه الرياضية ، ويستقبل من يقصد إليه من العلماء والكبراء . وفى سنة ١٦٣٨ نشر كتاباً بعنوان « مقالات فى علمين جديدين » يحوى أصول العلم الحديث فى الميكانيكا والطبيعة ، ولكنه طبع فى هولاندا هرباً من المراقبة قبل الطبع . وفى أوائل تلك السنة فقد جليليو بصره . وكانت وفاته بالحمى ؛ وفى أثناء مرضه أبدى عواطف تقوى حارة ، وأرسل إليه البابا بركته .

(هـ) والحق أن « المجمع المقدس » أخطأ فى الحكم بأن مذهب كوپرنك باطل مناف للكتب المقدسة . ولكن هذا لا ينال من الكنيسة بالقدر الذى يزعم الكثيرون . ذلك بأن الكنيسة تعلم أن عصمتها فى العقائد والأخلاق قائمة فى المجمع الكنسى العام ، أى الممثل للكثلكة جمعاء ، متحداً مع البابا ، وفى البابا نفسه ناطقاً باسم الكنيسة وفارضاً نطقه صراحة على جميع المؤمنين . والحكم هنا صادر عن هيئة خاصة ؛ وهذه الهيئة إن كانت أنكرت النظرية الجديدة ، فهى لم تمانع فى إذاعتها كمجرد فرض علمى . فلم يكن رائدها التعصب ضد العلم ، بل صيانة الكتب المقدسة لصيانة الدين والأخلاق . وكل ما يمكن أن يقال هو أن غيرة رجالها على الدين أربت على فطنتهم . ولكن يجب أن نذكر أن النظرية القديمة كان يؤيدها البروتستانت أيضاً ، وقد مر بنا موقف لاهوتيهم من كپلر ؛ كما كان يؤيدها جميع الأرسطوطاليين من مؤمنين وملحدين . ثم إن أدلة جليليو لم تكن برهانية ، وهذه نقطة جديرة بالتنويه ، فكان خصوم نظريته يناقشونها وينقدونها ، وقد قال الكردينال بلارمينو ، فى رسالة ترجع إلى سنة ١٦١٥ موجهة إلى أحد الرهبان المناصرين لمذهب كوپرنك : « لو كان هناك برهان حق على دوران الأرض وثبات الشمس ، إذن لتعين الحذر الشديد فى تفسير آيات الكتاب المقدس ، ولكان أحرى بنا أن نقول إننا لا ندرك معناها ، من أن نكذب ما قام عليه البرهان . ولكنى لن أعتقد بقيام هذا البرهان قبل أن يبين لى » . وهذا ما حدث بالفعل فيما بعد ، إذ لم تعد الكنيسة تحرم الاعتقاد بمذهب كوپرنك ، بل صارت تحمل الآيات على محمل التعبير بالظاهر ، كما نقول نحن الآن : طلعت الشمس وغربت . وماذا يقول الشانئون لمن يذهب من علمائنا المعاصرين إلى أن نظرية كوپرنك مجرد فرض ، وأن ميزتها على النظرية الأخرى تنحصر فى

بساطتها ليس غير ؟ فيصرح أحدهم ، هنرى بوانكارى ، بأن هاتين القضيتين : « الأرض تدور » و « افترض دوران الأرض أكثر نفعاً فى العلم » هما معنى واحد بعينه ، وليس يوجد فى إحداهما أكثر مما يوجد فى الأخرى (١) .

(و) وبعد فأهمية جليليو فى تاريخ الفلسفة ترجع إلى نقطتين : إحداهما المنهج العلمى ، والأخرى بناء النظرية الآلية . فمن الناحية الأولى نجده يقول عن المنطق الصورى إنه مفيد فى تنظيم التفكير وتصحيحه ، ولكنه قاصر عن استكشاف حقائق جديدة وليس يحصل الاستكشاف باستقراء جميع الحالات الممكنة ، فإن مثل هذا الاستقراء مستحيل ، وإنما يحصل الاستكشاف باستخلاص فرض من تجارب معدودة (وهذه مرحلة تحليلية) ومحاولة تركيب قياس يبين أن ذلك الفرض مطابق لتجارب أخرى (وهذه مرحلة تركيبية) بحيث يتكامل التحليل والتركيب ويتساندان . وهذا يعنى أن المنهج العلمى هو الاستقراء الناقص مؤيداً بالقياس . والاستقراء ممكن حتى ولو لم نستطع أن نجد أو نوجد فى الطبيعة الفرض الذى نستخلصه : مثال ذلك ، نفترض أن الأجسام تسقط فى الخلاء بنفس السرعة ، ولكننا لا نستطيع تحقيق الخلاء المطلق ، فنستعيض عنه بالنظر إلى ما يحدث فى أوساط يتفاوت هواؤها كثافة ، فإذا رأينا السرعات تتقارب كلما تخلخل الهواء ، حكمنا بأن الدليل قد قام على صحة الفرض .

(ز) ومن ناحية النظرية الآلية : يقول جليليو إن هذه النظرية أقرب إلى مبدأ البساطة الذى قال به كوپرنك . فالعالم مادة وحركة . أما الحركة فخاضعة لقانون القصور الذاتى ، وكان كپلر قال إن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون إلى الحركة ، وقال جليليو إن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته ، أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون وبين بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما أزلنا العوائق الخارجية ، فمتى وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة . وأما المادة فمجرد امتداد ، ويقول جليليو إنه لم يستطع قط أن يفهم إمكان تحول الجواهر بعضها إلى بعض ، أو طروء كيفيات عليها ، كما يذهب إليه أرسطو ؛ ويرتئى أن كل تحول فهو نتيجة تغير فى ترتيب أجزاء الجسم بعضها بالنسبة إلى بعض ، وهكذا لا يخلق شىء ولا يندثر شىء . فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية

---

(١) Henri Poincaré, La Science et l'Hypothèse, p. 141

أو حركات . وينقلب العلم الطبيعى علماً رياضياً ينزل من المبادئ إلى النتائج ، ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلة . لذا كان مبدؤه قياس ما يقبل القياس ، ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصفة غير مباشرة . ويصرح جليليو أن الأعراض التى يصح إضافتها للأجسام هى : الشكل والمقدار والحركة والسكون ليس غير ، ويسميها لذلك بالأعراض الأولية أو العينية الملازمة للأجسام بالضرورة ؛ أما الضوء واللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، فما هى إلا انفعالاتنا بتأثير الأجسام الخارجية ، وهى كيفيات ثانوية . وهذا يعنى أن ما لا يقاس (كما هو حال الإحساسات بالكيفيات الثانوية) فهو غير عينى أو موضوعى ، وكان المنطق يقضى على جليليو بأن يقتصر على القول بأن ما لا يقاس فهو خارج عن العلم الطبيعى الرياضى ، لا أن يقول إنه غير موجود . وقد كان هذا الاعتقاد بذاتية الكيفيات المحسوسة ، مدعاة للشك فى المعرفة ، ومزلقة إلى التصورية التى تدعى أننا لا ندرك سوى تصوراتنا . وبكلمة واحدة ، إن جليليو يبعث مذهب ديموقريطس ، ويظنه صورة للوجود . وسيمضى فى إثره العلماء المحدثون .

الفصل الرابع

نقاد

١٥ – نقولا ماكيافلي (١٤٦٩ – ١٥٢٧) :

(ا) أشهر أشياع الوثنية في عصره . ولد بفلورنسا في أسرة شريفة . وفي سن مبكرة انتظم في السلك السياسي . وكانت الجمهوريات الإيطالية متنابذة أشد التنابذ ، تستبيح في حروبها كل صنوف الدسيسة والغدر والقسوة . فشهد كل ذلك ، وقرأ مثله في كتب التاريخ ، فاعتقد أن هذه هي الطبيعة الإنسانية ، وانتهى إلى « سياسة واقعية » قوامها أن الحذر والقوة هما الخصلتان الضروريتان للحاكم ، كما قال سوفسطائيو اليونان . وعرض مذهبه في كتب ، أشهرها كتاب « الأمير » (١٥١٣) و « مقالات على المقالات العشر الأولى في تاريخ تيتو ليفيو » (١٥١٣ – ١٥٢١) وهي خير ما كتب .

(ب) في كتبه جميعاً يقارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية . فيرى أن القدماء كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة البدنية ، وكانت دياناتهم تخلع هيبة إلهية على القواد والأبطال والمشرعين . أما المسيحية فإنها على العكس ترجئ غاية الإنسان إلى الآخرة ، وتحث على الإعراض عن الجاه الدنيوي ، وتمجد التواضع والنزاهة ، وتضع الحياة النظرية الباطنة فوق الحياة العملية الظاهرة . فأوهنت عزيمة الإنسان ، وأسلمت الدنيا لأهل الجرأة والعنف . فهي نافعة وضرورية للجمهور فقط المطلوب منه الطاعة ، ويجب على الحاكم أن يحميها ويؤيدها حتى ولو اعتقد بطلانها .

(ج) غاية الأمير القوة والأمن في الداخل ، وبسطة السلطان في الخارج . فإذا أراد صيانة سلطانه وجب عليه المران على عدم التقيد بالفضيلة ، وعلى استخدام الخير والشر تبعاً للحاجة . أما الذي يريد أن يسير سيرة فاضلة في كل ظرف ، فعليه أن يحيا حياة خاصة ولا يعرض للحكم ، وإلا هلك حتماً وسط كثرة الأشرار . وليس الأمير مشرعاً ، ولكنه حربي ، والحرب صناعته الأولى . لذا هو لا يبالي أن يرمى بالقسوة حين يريد الرعية على طاعته : أليست الرحمة الحقة في

إعطاء بعض الأمثلة الصارمة الرادعة ، بدل ترك الاضطراب يتفاقم ويقلب المجتمع ؟ وهكذا كان مكيافلي نصير الاستبداد ، وبقى اسمه عنواناً على سياسة الختل والغدر . وحسب المسيحية منه هذا الانتقام !

١٦ — پيير دى لارامى (١٥١٥ — ١٥٧٢) :

(ا) هذا اسمه الفرنسى ، ويعرف أيضاً باسمه اللاتينى « بتروس راموس » . هو من أوائل الذين حملوا على منطق أرسطو ، وقالوا بالاكتفاء بالمنطق الفطرى ، فعملوا على زعزعة الفلسفة المدرسية . كان أول أمره خادماً عند طالب موسر بباريس ، وكان يحس رغبة شديدة فى العلم ، فكان يدرس ليلا . مال أولا إلى المنطق المدرسى ، ولكنه ما لبث أن رغب عنه ، وأقبل بشغف على محاورات أفلاطون . وفى الحادية والعشرين حصل على درجة الماجستير فى الفنون برسالة لاتينية عنوانها « فى أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم » (١٥٣٦) . وبعد سبع سنين نشر كتاباً باللاتينية « فى الأخطاء الأرسطوطالية » وهو نقد مفصل للمنطق القديم فطلبت الجامعة إلى البرلمان إعدام الكتابين ، متهمة المؤلف بأنه عدو الدين والأمن العام ، وأنه يبث بين الشباب شغفاً خطراً بالجديد . وعرض الأمر على الملك فرنسوا الأول ، فأصدر مرسوماً بتحريم الكتابين ، وكفه عن التعليم والنشر ، لأنه « إذ ينقد أرسطو يعلن عن جهله هو » . على أن هنرى الثانى ألغى المرسوم سنة ١٥٥١ . فعلم راموس عشر سنين فى الكوليج دى فرانس ، وهو معهد أنشأه فرنسوا الأول للعلماء الإخصائيين . علم المجموعتين الثلاثية والرباعية على منهج العصر الوسيط . فصادف إقبالا هائلا لم يعرف له نظير منذ تدريس أبيلار ، إذ كان يحتشد لاستماعه نحو ألفى شخص . وفى هذه الأثناء نشر بالفرنسية كتاباً فى الجدل (١٥٥٥) وآخر بعنوان « تنبيهات مقدمة إلى الملك على إصلاح جامعة باريس » (١٥٦٢) . وفى تلك السنة اعتنق البروتستانتية على مذهب كلفان . ولما نشبت الحرب الأهلية غادر باريس وفرنسا ، فلقى استقبالا شائقاً فى ألمانيا وسويسرا حيث علم من ١٥٦٨ إلى ١٥٧٠ ، ثم عاد إلى باريس . وفى ٢٦ أغسطس ١٥٧٢ قتل فيمن قتلوا من البروتستانت .

(ب) فكرته الأساسية أن المنطق فن عملى يزاول بالطبع ، وأن القواعد عقيمة

مرهقة للعقل . وهذه فكرة قديمة ترجع إلى نفر من الرواقيين والأفلاطونيين ، احتجاجاً منهم على الإغراق فى التمرينات المنطقية ، وقد عرضها أفلوطين فى الرسالة الثالثة من التساعية الأولى ، حيث يعارض المنطق بالجدل الأفلاطونى . ويستشهد راموس بمن سبق المنطق الصناعى من فلاسفة وسياسيين وخطباء وشعراء ورياضيين : هؤلاء جميعاً استخدموا العقل دون قصد ، وطبقوا القواعد دون شعور بها . فالمهارة فى الجدل تكتسب ، لا بترديد القواعد النظرية ، بل بمخالطة « الشعراء والخطباء والفلاسفة ، وبالجملة خيار الناس » مخالطة متصلة . وكان هو يستعين بقدماء الكتاب فى دراسة المنطق وتدريسه ، فيجد عندهم غذاء للذوق الأدبى . وهو يقسم المنطق إلى قسمين : أحدهما فى اختراع الحجج ، والآخر فى تركيبها ، أما اختراع الحجج فهو عبارة عن كتاب أرسطو فى الجدل ؛ وأما تركيبها فقد اشتغل به راموس بنوع خاص وفصل نظرية الاستدلال ، والأمر الغريب أنه فى الواقع لم يحد عن منطق أرسطو ؛ وقد هاجم أرسطو من ناحية أخرى ، فاتهمه بإنكار العناية والخلق ، وبوضع أخلاق مستقلة عن الدين . فانبرى له « المفكرون والأحرار » يردّون عليه . وانتشرت آراؤه فى ألمانيا وأسكوتلندا وسويسرا ، فكان له فى هذه البلدان أشياع وخصوم . وهو وإن لم ينل من أرسطو ولم يأت فى المنطق بشيء جديد ، فقد كان فى طليعة الحاملين على المعلم الأول ، الشانئين للمنطق الصورى . وسيردد مثل أقواله جميع فلاسفة القرن السابع عشر .

١٧ — ميشيل دى مونتنى (١٥٣٢ — ١٥٩٢) :

(ا) من بين المذاهب القديمة كان الشك معروفاً من كتب شيشرون وسكستوس أمبيريقوس . وقد وجد له أنصاراً طوال القرن السادس عشر . اصطنعه بعضهم للإلحاد والاستهتار ، وبعض آخر لكى يخلصوا إلى أن الدين وحده يوفر لنا اليقين ، ويرشدنا إلى طريق السعادة . أشهرهم إطلاقاً ميشيل دى مونتنى ، شريف من أشراف فرنسا تفقه فى الأدب القديم ، وبخاصة الأدب اللاتينى ، فعرف الشيء الكثير عن الإنسان وأحواله ؛ ثم نظر إلى الناس فى بلده وفى ألمانيا وسويسرا وإيطاليا ، فزاد معرفة بالإنسان ؛ وأخيراً آوى إلى أملاكه ، بعيداً عن الخصومات السياسية والدينية ، متوفراً على الدرس والتأليف وتعرف الإنسان فى

نفسه هو . دوّن « محاولات » Essais أي مقالات فى شتى الموضوعات ، ونشرها فيما بين سنتى ١٥٨٠ و ١٥٨٨ وهو يكثر فيها من الحديث عن نفسه — وهذه إحدى خصائص المحدثين — فيذكر أخباره وعاداته وأذواقه ودراساته ، ويقول : « أدرس نفسى أكثر من أى شىء آخر ، وهذا عندى ما بعد الطبيعة والطبيعة » .

(ب) نقل من اللاتينية إلى الفرنسية كتاباً فى « اللاهوت الطبيعى » لأحد أساتذة جامعة تولوز فى الثلث الأول من القرن الخامس عشر ، يدعى ريمون دى سبوند ، توخى فيه التدليل على العقائد بقوة العقل فحسب ، بما لا يخرج عن مذهب القديس توما الأكوينى . فأثار نقداً من جانب الملحدين . فأخذ القلم وكتب مقالا فى « الدفاع عن ريمون دى سبوند » عرض فيه مذهب الشك . يقول لهم : تزعمون أن سبوند لم يثبت ما قصد إلى إثباته . أجل ليست أدلته حاسمة ولكن هاتوا أنتم دليلا حاسما له أو عليه ، برهنوا أنتم على آرائكم ؛ لا تتهموه بالعجز بل اتهموا بالعجز العقل الإنسانى نفسه . ألا إن الإنسان متكبر مغرور بالطبع ، إنه أكبر المتكبرين ، مع أنه أضعف المخلوقات . يتعالى على الحيوان ، ويلقب نفسه ملك الخليقة ، وليست المسافة بينه وبين الحيوان على ما يظن . إنه لا يمتاز بالحس ، فإن الحيوان يحس ؛ ولا بالعقل ، فإن الحيوان يستدل على قدر حاجاته استدلالا معقداً صائباً ؛ ولا بالاجتماع ، فإن من الحيوان مايجتمع ويتعاون ؛ ولا بالكلام ، فإن الحيوان يتفاهم . وما من فضيلة من الفضائل التى يفخر بها الإنسان ، وما من رذيلة ، إلا ولها مقابل فى الحيوان : الحلم والعدالة والإحسان والحب والصداقة والغيرة والمكر والادخار والشجاعة والأمانة وعرفان الجميل . وهنا يروى مونتنى ، عن ذكاء الحيوان فى أفعاله ومصنوعاته ، حكايات لطيفة ملفقة ، أخذ معظمها من أفلوطرخس ، ولم يكن يصدقها من غير شك . ثم يقول : إنما يمتاز الإنسان بأنه حيوان مرن غير محدود ، بينما سائر الحيوان محدود فى نطاق طبيعته ، مقصور على حاجاته البدنية .

(ح) هل يقال إن هناك شيئاً جوهريًّا يرفعنا فوق الحيوان، هو العلم ؟ ولكن ما هذا العلم ؟ إذا استثنينا المعارف النازلة بالوحى ، لم نجد أنفسنا نعرف شيئاً . ماذا نعرف عن الله ؟ لكل فيلسوف جواب ، والأجوبة بعضها أغرب من بعض . حين نقول إن العصور الماضية والمستقبلة ما هى إلا بمثابة اللحظة بالإضافة إلى الله

وإن خيرية الله وعلمه وقدرته غير ماهيته ، نقوله باللسان ولايتعقله العقل . وماذا نعرف عن النفس ؟ إن النفس أقرب الأشياء إلينا ، ومع ذلك نجد آراء الفلاسفة فيها أكثر تضارباً وغرابة . وماذا نعرف عن جسمنا ؟ ما أعضاؤه وما أجزاؤها ؟ وكيف تتصل وتتلاءم فيما بينها ، وكيف ولم تفعل أفعالها ، وما المرض ، ولم ينجع بعض الأدوية دون بعض ؟ لاجواب إلا جواباً لفظيًّا لا أكثر . وماذا نعرف عن الطبيعة ؟ وهل نعرف حقيقة الأجرام السماوية ، وحقيقة حركاتها ؟ يعارض كوپرنك بطليموس ، ولكن « من يدرى ؟ لعل رأياً ثالثاً يظهر فى مدى ألف عام فيقلب الرأيين » . وإن جغرافيي العصر لمخطئون فى توكيدهم أن كل شيء قد اكتشف . سقط العلم القديم ، فلمَ لا يسقط العلم الجديد بدوره ؟ نحن نتوهم أننا نعلم حين نستخرج نتائج من مبادئ . ولكن ما قيمة المبادئ ؟ إن كل قضية نؤيد بها رأياً ، مفتقرة هى أيضاً إلى تأييد ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية فتبقى المبادئ غير مثبتة . كثير أن نقول « لا أدرى » وأحرى بنا أن نقول « ما أدرانى » فنعين بذلك مبلغ العلم الإنسانى . وإن أكثر الناس علماً ليعلمون أننا لا نعلم شيئاً . فإذا كان الجهل المطبق بداية العلم ، كان جهل العالم نهايته . لقد حدث للعلماء الحقيقيين بهذا الاسم مثل ما يحدث لسنابل القمح التى تصعد فى الفضاء رافعة الرأس ما دامت خاوية ، حتى إذا ما امتلأت حبًّا أخذت تتضع وتدلى القرون .

(د) ولكن قد يقال : إذاكان علمنا على مثل هذا النقص ، أفليس لنا أن نأمل علماً أضبط فى المستقبل ؟ كلا ، فإن آلات العلم عاجزة عن توفير اليقين ، وستظل كذلك . كيف نطمئن إلى شهادة الحواس بوجود أشياء ، ونحن نعتقد فى المنام بوجود ما يتراءى لنا ؟ من يدرينا ؟ لعل اليقظة ضرب من المنام . وكيف نطمئن إلى الحواس فى شهادتها بكيفيات الأشياء وعلاقاتها ، وهى إنما تدرك انفعالاتها ، لا الأشياء نفسها ؟ ثم إن حواس الحيوان مختلفة عن حواسنا ، فالحيوان لا يدرك الأشياء كما ندركها نحن . ويقال مثل ذلك عن أفراد الناس . بل إن الفرد منا يتغير باستمرار ، وتتغير إحساساته . ثم إن من الحيوان ما يحيا حياة كاملة وهو عاطل من البصر أو من السمع : فمن يدرينا ؟ لعلنا عاطلون من حاسة أو اثنتين أو ثلاث أو أكثر . أما العقل فليس يوثق به كذلك . إن

صاحب الرأى الخاطئ يعتقده صواباً : فمن يضمن لنا أننا لسنا على خطأ حين نعتقد أننا على صواب ؟ ولو كان للعقل ما يزعم له من حكم صائب ، لما اختلفت العقول . ولا سبيل إلى علامة لتمييز الحق من الباطل : « لكى نحكم على الظواهر الواردة من الأشياء ، يلزمنا أداة للحكم ، ولكى نتحقق من هذه الأداة ، يلزمنا برهان ؛ ولكى نتحقق من هذا البرهان ، يلزمنا أداة ؛ ويدور الدولاب » . بل نحن لا نستطيع أن نثبت أن قضية ما أرجح من أخرى : فإن مثل هذا الإثبات يستلزم أولا معرفة الحق الذى يقترب منه الرجحان .

(هـ) ولما كانت القوانين من صنع الناس ، فقد جاءت ناقصة متباينة بتباين البلدان ، مختلفة فى البلد الواحد باختلاف الأزمان . يقول البعض إن الضمير يعلن إلينا « قوانين غير مكتوبة » أزلية ثابتة : كلا ، فإن الضمير وليد البيئة والعادة ، لا وليد الطبيعة ، لذا نراه يختلف باختلاف البلدان والأزمان . فالملحدون الذين يتمردون على الله ، والبروتستانت الذين ينازعون الكنيسة سلطانها والثائرون الذين يريدون إبدال النظام القائم بنظام أصلح فى رأيهم — كل أولئك يصدرون عن الكبرياء والغرور . إن الحكمة تقضى بأن نحكم على الأشياء ، لا بحقيقتها وليس لنا إلى الحقيقة من سبيل ، بل بفائدتها للحياة ، وفى هذا نجد اتفاقاً عامًّا بين الجماعات الإنسانية . فلنستمسك بالعادات والتقاليد . فمونتنى يجدد حجج قدماء الشكاك بأسلوبه الحى الملون ، ولا يزيد عليها شيئاً ؛ ويصل إلى عين النتيجة التى وقفوا عندها ، وهى الاستسلام للطبيعة والعادة كأن ليست لنا عقول . ولكنه كان عاملا قويًّا فى إذاعة الشك ، وقد أثر تأثيراً كبيراً فى ديكارت وبسكال .

الفصل الخامس

فلاسفة مستقلون

١٨ – برنردينو تليزيو (١٥٠٨ – ١٥٨٨) :

(ا) ثلاثة فلاسفة إيطاليين من أهل الجنوب يظنون أنفسهم رجال العلم الحديث والفلسفة الحديثة ، فيؤلفون فريقاً على حدة ، ويختلفون عن فلاسفة شمال إيطاليا الذين كانوا أفلاطونيين أو أرسطوطاليين رشديين . وفيلسوف ألمانى يحاول أن يحل مسألة صدور الكثير عن الواحد ، فيضع مذهباً من الغرابة بمكان .

(ب) أول الفلاسفة الإيطاليين برنردينو تليزيو . ولد بالقرب من نابولى . وتلقى العلم فى ميلانو . ثم قصد إلى روما فإلى پادوڤا . وبعد أن أقام مدة فى بلاط البابا بولس الرابع ، الذى كان يقدره تقديراً كبيراً حتى أراد أن يعينه رئيس أساقفة ، عاد إلى نابولى ، وعلم فيها ، وأسس أكاديمية لتقدم العلوم الطبيعية عرفت باسمه « أكاديميا تليزيانا » . وفى سنة ١٥٦٥ ظهر القسم الأول من كتابه « فى طبيعة الأشياء » وبعد اثنتين وعشرين سنة (١٥٨٧) ظهر القسم الخاص بالإنسان من الوجهتين النفسية والخلقية .

(ح) كان من أشد معارضى العلم الطبيعى الأرسطوطالى ، ولكن علمه هو كان ساذجاً . بعث النظرية الرواقية فذهب إلى أن العالم حى ، وأنه عبارة عن مبدأين جسميين خلقهما الله : مادة منفعلة فيها مبدأ فاعل . والمبدأ الفاعل مزدوج : قوة تخلخل أو حرارة ، وقوة تكاثف أو برودة . فيقسم العالم إلى مركز حرارة هو السماء ، ومركز برودة هو الأرض ، دون ما اختلاف بين المادة السماوية والمادة الأرضية . والسماء تتحرك حركة دائرية بالطبع ، لا بمبادئ مغايرة لها كالعقول المحركة عند أفلاطون وأرسطو ، وذلك لأنها مركز الحرارة وأن الحرارة تحدث الحركة . والأرض ساكنة لأن طبيعتها باردة مظلمة . (ولكن تليزيو يقول : « إن الأرض تحدث حرارة بتأثير الشمس ، فلم لا تتحرك هى أيضاً ؟ ») .

(د) الحرارة والبرودة تؤثران فى المادة ، فتتشكل أشكالا وتتكيف كيفيات مختلفة تبعاً لنسبة التخلخل أو التكاثف ، أو أن الأشياء الطبيعية تولد من تماس

الحرارة السماوية وسطح الأرض البارد . والموجودات جميعاً حاسة ، لأن كل موجود فهو حاصل على الميل لاستبقاء كيانه ، فيتعين أن يحس اقتراب ضده منه لكى يقاومه ، وإلا لم يستطع البقاء ؛ فالغائية التى يجعلها أرسطو طبيعية فى الموجودات غير العارفة ، ومعلومة مرادة فى الموجودات العارفة ، يجعلها تليزيو كلها معلومة ، فينتج له أن العالم حى عارف ، وهذه القضية تقضى من جهتها بأن تكون الغائية معلومة مرادة . ونفس الحى جزء من المبدأ الفاعل ، فهى جسمية مثله ، لا صورة جوهرية للجسم كما يقول الأرسطوطاليون ، وإلا لما أمكن للمادة أن تؤثر فيها ، ولما أدركت هى التكاثف والتخلخل ، من حيث إن هذا الإدراك يستلزم أن تتكاثف وتتخلخل . فالنفس نفس حار منتشر فى الأعصاب وتجاويف الدماغ ، وهذا سيدعى فيما بعد بالأرواح الحيوانية . على أن تليزيو يقول إن الله يضع فى الإنسان ، إلى جانب النفس المادية ، نفساً روحية خالدة هى التى لا تقنع بالحياة الأرضية وتدرك الله . وقد يكون تليزيو أراد بهذا القول مجاراة الدين .

(هـ) الإحساس إدراك التأثيرات الخارجية والتغييرات الداخلية ، بل هو إدراك التغييرات الداخلية ، لأننا إنما نعلم التأثيرات الخارجية بوساطتها . وكل معرفة فهى إحساس . والإحساس حركة مخية . ومتى تكررت فى غيبة المحسوس ، كانت تخيلا وتذكراً . أما المعرفة العقلية ، فإدراك علاقات التشابه والتباين بين الإحساسات . وأما الأفعال الخلقية ، فترجع إلى غريزة حب البقاء . فيتضح مما تقدم أنه يمكن اعتبار تليزيو ممثلا للفلسفة القائمة على التجربة قبل تأسيس العلم الطبيعى الحديث. وما هى إلا الفلسفة المادية فى جميع العصور ، لا يغير فيها تقدم العلم إلا الاصطلاحات والتطبيقات .

١٩ — چيوردانو برونو (١٥٤٨ — ١٦٠٠) :

(ا) هو أبرز ممثلى روح « النهضة » فى الفلسفة ، روح التمرد وروح النشوة بالكون الجديد المتسع إلى غير حد . ولد بالقرب من نابولى . وفى السادسة عشرة دخل ديراً للدومنيكان بالمدينة . ولكنه كان حاد المزاج قوى الشهوة ، كثير التقلب حتى بدرت منه آراء أثارت الريبة فى عقيدته ، ففر إلى روما ، فكان فيها موضع ريبة أيضاً ، فخلع ثوب الرهبنة فى الثامنة والعشرين (١٥٧٦) وشرع يطوف فى

شمال إيطاليا يعطى دروساً فى الفلك لبعض الشبان الموسرين . ثم قصد إلى جنيف (١٥٧٩) وانتسب إلى جامعتها ، ولم يكن الانتساب إليها مباحاً لغير البروتستانت إذ كانت المدينة بروتستانتية ، فظن أنه من أتباع الكنيسة الجديدة . وما لبث أن أعلن رأياً عدته السلطة الدينية منافياً للمسيحية وأوقعت عليه حرماً ، فعمل على رفع الحرم عنه وأظهر الندم على ما فرط منه . ثم رحل إلى جنوب فرنسا ، فعلم سنتين بجامعة تولوز ولقى إقبالا شديداً ؛ علم الفلك وفلسفة أرسطو ، وكانت له مشادات مع العلماء . وفى ذلك الوقت أراد أن يعود إلى حظيرة الكنيسة الكاثوليكية فاشترط عليه قبل كل شىء العودة إلى ديره ، فأبى . وشبت فى المدينة حرب أهلية ، فرحل إلى باريس (١٥٨١) وعلم بها . فصادف من الإقبال مثل ما صادف فى تولوز . وبعد سنتين ذهب إلى إنجلترا ، فكتب إلى جامعة أوكسفورد يخبرها بمقدمه ، ويعلمها بأنه أستاذ الحكمة الخالصة ، وفيلسوف مشهور فى جامعات أوربا ، لا يجهله إلا البرابرة والأجلاف — إلى غير ذلك من الدعاوى . ففتحت له الجامعة بابها ، فعرض فيها آراءه الفلسفية والفلكية ، فأثار مناقشات عنيفة ، واضطر إلى وقف دروسه ، ورجع إلى باريس بعد غيبة سنتين ، وهناك أعاد الكرة على الكنيسة الكاثوليكية ، فكان ما كان فى المرة الأولى من اشتراط فإباء . وفى مناقشة علنية بالجامعة هاجم مذهب أرسطو ودافع عن الفلك الجديد وعن حرية الفكر . وكان دائم الحملة على أرسطو « الشتام الطماع ، الذى أراد أن ينتقص آراء جميع الفلاسفة » . وبعد فترة قصيرة غادر باريس إلى ألمانيا ، فأبت عليه جامعة ماربورج التعليم بها ، وأجازته له جامعة فتنبرج فمكث بها سنتين هادئتين . وفى خطاب الوداع أشاد بالعلم الألمانى يمثله نقولا دى كوسا وبراسلس وكوپرنك ، وأكبر لوثير لمناهضته الكنيسة الكاثوليكية . فذهب إلى براج ، فإلى فرنكفورت حيث قضى سنة ، وقد يكود طرد منها . فقصد إلى زوريخ ، ثم إلى البندقية (١٥٩١) .

(ب) وفيما هو بهذه المدينة شكاه أحد تلاميذه إلى مجلس التفتيش ، فأمر باعتقاله (١٥٩٢) فأنكر برونو بعض ما نسب إليه من أقوال ، وصرح بأنه كان دائماً حريصاً على العقيدة الكاثوليكية فى أعماق نفسه ، وركع وطلب العفو عما بدر منه من أضاليل . ونمى خبر هذه المحاكمة إلى ديوان التفتيش بروما ، فطلبه

من حكومة البندقية ، فبعثت به ، فظل معتقلا ست سنين ونيفاً ، وكان من عادة مجالس التفتيش مطاولة المتهمين علهم يرعوون عن غيهم . أخذ عليه الديوان ثمانى قضايا ، منها التهكم على تجسد المسيح وعلى القربان الأقدس . فأصدر البابا أمره بأن يطلب منه إنكار القضايا المخالفة للعقائد المقررة ، دون القضايا المتعلقة بمذهب كوپرنك . فكان هذا التمييز من جانب البابا دليلا على استعداد الكنيسة لقبول العلم الجديد ، قبل تحريم كتاب كوپرنك وإنذار جليليو بثمانى عشرة سنة ، وقبل الحكم الأخير على جليليو بخمس وثلاثين سنة . ولكن برونو رفض الطلب ، وقال إنه لم يخالف الإيمان ، وإن رجال الديوان يؤولون أقواله . فحكم عليه بالحرم ، وبتسليمه إلى السلطة المدنية « كى يعاقب برفق ودون سفك دم » . فأعدم حرقاً بعد أسبوع (١٧ فبراير ١٦٠٠) وكان إلى النفس الأخير رابط الجأش مصراً على عناده ، حتى إن كاهناً مد إليه صليباً فرده . ومهما يكن من أمر إحراقه — وكان منهاج العصر يحتمل هذا الضرب من الإعدام — فلا شك فى أنه خرج على الدين خروجاً خطيراً ، كما أشرنا إليه وكما سيتضح من بيان مذهبه أنه كان راهباً معيباً وفيلسوفاً مفتوناً ، جواب آفاق ، مشاكساً مهاتراً .

(حـ) وقد جاءت كتبه كثيرة بالرغم من شدة قلقه وكثرة ترحاله . وجاءت صورة لشخصيته الكدرة الغامضة ، أى قليلة الوضوح عديمة المنهج ، طنانة رنانة . أهمها : كتاب « فى العلة والمبدأ الواحد » (١٥٨٤) وهو خيرها جميعاً ؛ وكتاب « فى العالم اللامتناهى وفى العوالم » (١٥٧٤) ؛ وكتاب « فى المونادا والعدد والشكل » (١٥٩١) ؛ وكتاب « فى الكون اللامتناهى وفى العوالم » (١٥٩١) ؛ وكتاب « فى طرد البهيمة الظافرة » فى الفلسفة الخلقية . ومن هذه العناوين نعلم أن مذهبه وحدة الوجود على الطريقة الرواقية .

(د) كانت مرحلته الأولى إلى هذا المذهب الأفلاطونية الجديدة بأقانيمها الأربعة : الله ، والعقل الكلى ، والنفس الكلية ، والمادة ؛ وبقولها إن الله فوق متناول فكرنا الذى يعمل بالتمييز والاستدلال ؛ ثم قال : ولكن الله يصير موضوع تعقل أو فلسفة من جهة كونه بادياً فى الطبيعة أو نفساً كلية تربط بين أجزاء العالم ربطاً محكماً ؛ ولما كان الله لامتناهياً ، كان العالم لامتناهياً كذلك ، لأن العلة اللامتناهية تحدث معلولا لامتناهياً ؛ ولما كان من الممتنع أن يوجد لامتناهيان ،

كان الله والعالم موجوداً واحداً . فلانهائية العالم تلزم إذن من اعتبار الله : فإن الله مبدأ الخير ، فهو يمنح كل ما فى قدرته أن يمنح ، دون حسد ولا بخل ؛ فالكمال اللامتناهى يتجلى بالضرورة فى عدد لا متناه من الموجودات ، إذ أن التقابل بين القدرة والوجود لا يصح إلا بالإضافة إلى الموجود المتناهى ، لا بالإضافة إلى اللامتناهى حيث تتفق القدرة والإيجاد .

(ﻫ) وتلزم لانهائية العالم أيضاً من اعتبار العالم نفسه: فنحن نلاحظ أن الأفق ينتقل بانتقالنا فى المكان ، فالإدراك الحسى لا يدل على مركز مطلق للعالم أو على حد مطلق كما اعتقد القدماء ، بل بالعكس يدل على إمكان اعتبار أى مكان نوجد فيه بالفعل أو بالخيال مركزاً للعالم ، وعلى إمكان تكبير حدود العالم إلى ما لا نهاية . و يتفق مع شهادة الحس هذه ما لخيالنا وعقلنا من قوة إضافة العدد إلى العدد والمقدار إلى المقدار ، دون وقوف عند حد ؛ كما يتفق معها شعورنا بعدم الرضا كلما بلغنا إلى غاية توخيناها . فمن غير المعقول أن لا يكون الوجود بحيث يطابق مقدرة خيالنا وعقلنا وإرادتنا على مجاوزة كل حد .

(و) ويلزم مما تقدم نسبية المكان والحركة والزمان . أما نسبية المكان ، فتتضح من كون الأفق يستدير دائماً حول النقطة التى نوجد فيها ، فيصبح تعيين المكان نسبياً ، و يختلف شكل العالم فى نظرنا باختلاف النقطة التى نتمثله منها ، فيبدو من القمر غيره من الأرض ، ويبدو من الزهرة أو من الشمس غيره كذلك وتصير نقطة واحدة بعينها مركزاً أو قطباً أو سمتاً . لذا كانت ألفاظ « فوق وتحت و يمين ويسار » لا تدل فى الحقيقة على شىء مطلق . وأما نسبية الحركة ، فتتضح من أن ليس فى العالم نقطة ثابتة كما تقدم ، فالحركة الواحدة بعينها تتخذ شكلا خاصاً حسبما تصورتها من الأرض أو من الشمس ؛ وأى نقطة أفترض نفسى موجوداً فيها تبدو دائماً غير متحركة ؛ فليس يمكن الحصول على يقين مطلق بالفرق بين الساكن والمتحرك ، والمذهب القديم يفترض ما يلزم التدليل عليه ، أعنى أن الأرض هى النقطة الثابتة التى تقاس إليها كل حركة . وأخيراً من نسبية الحركة تلزم نسبية الزمان ، ذلك بأنه لما كان الزمان مقياس الحركة ، وكانت الحركة تبدو مختلفة باختلاف الكواكب التى ننظر منها إليها ، كان فى العالم من الأزمنة بقدر ما فيه من كواكب . والنتيجة أن العالم لامتناه ، يشتمل على نظم

شمسية لا تحصى، شبيهة بنظامنا الشمسى ، أى أن النجوم شموس تحيط بها سيارات لها أقمار . فيجاوز برونو موقف كوپرنك الذى كان يتابع القدماء فى تصور العالم محدوداً .

(ز) إذا كان الوجود واحداً لزم أن تتفق فيه جميع الأشياء : وهذا ما يذهب إليه برونو ببيان أن الأشياء مرتبطة أوثق ارتباط ، وأن الأضداد التى تبدو للفكر المنطقى منفصلة متعارضة، هى فى الحقيقة ملتصقة متدرجة بعضها إلى بعض تدرجاً غير محسوس ، فتنم عن مبدأ مشترك تتحد فيه ، غير أنه يميز فى هذا الواحد بين العلة والمعلول : العلة هى الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم ، هى المبدأ الذى يترجم عن نفسه فى مختلف الموجودات دون أن يبلغ إلى كمال تحققه فى صورة جزئية معينة ؛ والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة . وليس التوحيد بين الله والعالم إنكاراً لله ، ولكنه تمجيد له ، إذ أنه يوسع فكرة الله إلى أبعد من الحدود التى يحصرها فيها الذين يجعلون من الله موجوداً قائماً « بجانب » الموجودات ، أى موجوداً متناهياً ، إن الله موجود كله فى كل شىء ، بل هو أكثر حضوراً فى الأشياء منها فى أنفسها ؛ وكل شىء فى الطبيعة حى ، وما الموت إلا تحول الحياة : إن فساد شىء كون شىء آخر ، والعكس بالعكس . فكل موجود نفس وجسم معاً . النفس « مونادا » حية (من اللفظ اليونانى « موناس » أى الوحدة ، وكان برونو أول من اصطنع هذا الاصطلاح ، فأخذه عنه ليبنتز) . وكل موجود صورة جزئية لله المونادا العظمى ، أو مونادا المونادات ، أو العنصر أو الحد الأدنى لأن كل شىء منتشر عنه ، أو الحد الأقصى لأن كل شىء قائم فيه . والجسم أثر ما للمونادا من حركة انتشار . والفكر عودة المونادا إلى ذاتها . فى هاتين الحركتين تقوم الحياة ، فتدوم ما دامتا ، وتنطفئ بسكونهما ، لتظهر فى صورة جديدة . ونفس الإنسان أعلى مظاهر الحركة الكونية . غير أن برونو عاد فأخذ بنظرية الجوهر الفرد فى تفسير كون الموجودات وفسادها ، فكانت هذه مرحلة ثالثة وأخيرة ، لا تمحو نظرية وحدة الوجود بل تدخل فيها . فهو لم يأت بشىء جديد، اللهم إلا تلك المطابقة بين لانهائية الله ولا نهائية العالم ، ولو أنه رجع إلى أرسطو يتعلم منه بدل أن يتهجم عليه ، وحكم العقل بدل أن ينقاد إلى الخيال ، لعلم أن المادة لا يمكن أن توجد بالفعل إلى غير حد .

٢٠ — تومازو كمپانيلا (١٥٦٨ — ١٦٣٩) :

(ا) راهب آخر من الدومنيكان أثار الريبة ضده لانتقاضه على أرسطو بحجة استحالة التوفيق بين فلسفته وبين المسيحية واعتناقه آراء تلزيو الطبيعية ، وميله إلى العلوم الخفية . وسئل فى ذلك أمام مجلس التفتيش ، فاستطاع الخروج بسلام من هذا الامتحان . غير أن فتناً نشبت فى كلابريا (مسقط رأسه) ضد الحكم الإسبانى ، وكان هو قد لفت إليه الأنظار بأفكاره الاشتراكية وإعلانه أنه استدل بالتنجيم على أن ثورات ستقع سنة ١٦٠٠ ، فاتهم بالائتمار بالدولة والمروق من الدين ، وعذب عذاباً شديداً ، وظل سجيناً بنابولى سبعاً وعشرين سنة . ولكنه كان فى سجنه يقرأ ويكتب نثراً وشعراً ، وكان نفر من أصدقائه يزورونه فيه فيأخذون ما يكتب ويقدمونه للطبع . ثم أفرج عنه وأرسل إلى روما ، فأخذه البابا تحت حمايته ، ويسر له سبيل الفرار إلى فرنسا ، فقضى فيها سنيه الأخيرة وحكومتها تجرى عليه معاشاً .

(ب) عرض آراء تلزيو فى كتاب أسماه « دلالة الأشياء والسحر » دوّن سنة ١٦٠٤ ونشر سنة ١٦٢٠ . يعرف فيه السحر بأنه فن استخدام قوى النجوم وتأثير الإرادة الإنسانية فى الطبيعة . فهو من هذه الناحية بعيد كل البعد من العلم الحديث الذى كان يمثله معاصراه ديكارت وجليليو . وفى سنة ١٦٢٢ طبع له بفرانكفورت « دفاع عن جليليو » دعا فيه الكنيسة إلى ترك الحرية للبحث القائم على التجربة ، لأن كتاب الطبيعة إذا درس درساً عميقاً بان متفقاً مع الكتاب المقدس . وكان اعتقاده أن الكنيسة ترحب بالعلم الجديد ، وأن برونو لم يحرق بسبب آرائه العلمية. ولكنه هو لم يكن يتصور التجربة مثل تصور جليليو . ولما صدر الحكم على جليليو أذعن له نزولا على إيمانه . على أن أهم كتبه اثنان : الواحد « فى الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا » ، حرر القسم الأكبر منه فى سجنه ، ونشره سنة ١٦٣٨ ، وفيه يلتقى مع ديكارت فى المنهج إلى حد غريب ، ويقيم آراءه (أو آراء تلزيو) الطبيعية على أساس عقلى ؛ والكتاب الآخر « مدينة الشمس » يعرض فيه أفكاره الاجتماعية ناحياً منحى أفلاطون فى « الجمهورية » وتوماس مور فى « يوتوبيا » .

(حـ) فى الفلسفة العامة يعنى أولا بمسألة المعرفة ، ثم ينتقل إلى مسائل

الوجود . تنقسم معارفنا إلى حسية وعقلية ، فلمعرفتنا مصدران هما التجربة والاستدلال . وقد ارتاب معظم القدماء فى صدق إدراك الحواس ، وقال الشكاك إن الموضوع المدرك بالحس ما هو إلا انفعال الحس ، فكيف يسوغ إضافته إلى شىء خارجى ، وقد تكون الذات المفكرة علة له وهى لا تدرى . الجواب أن الحس الباطن يظهرنى على وجودى بصفة مباشرة لا تحتمل الشك . (وهنا يستشهد كمپانيلا بالقديس أوغسطين ، وكانت فكرة إقامة العلم على الشعور المباشر موجودة عند نقولا دى كوسا ومونتنى وغيرهما من رجال عصر النهضة ، وأعلن عنها ديكارت فى كتابه « مقال فى المنهج » المنشور سنة ١٦٣٧ . والحس الباطن يظهرنى على نفسى أنى قادر عارف مريد ، وأنى محدود المعرفة والقدرة ، فأستنتج أن هناك وجوداً يحدنى أى عالماً مغايراً لذاتى ، ويصح عندى هكذا بالاستدلال ما يصدر عنى طبعاً قبل أى تفكير أعنى الاعتقاد بعالم خارجى هو علة إدراكى الحسى . والمطابقة بين الإدراك الحسى وذات الشىء لازمة من كونهما صادرين (وكون الأشياء جميعاً صادرة) عن أصل واحد .

(د) تلك الأمور الثلاثة التى يظهرنى عليها الشعور ، وهى القدرة والعلم والإرادة ، هى المبادئ الكلية أو الشروط الأولية للوجود ، ويستدل عليها بالعقل فإنه لكى يحصل الموجود على الوجود ، يلزم أن يكون ممكن الوجود أو أن تكون له القدرة على أن يوجد ، وأن يكون هناك مثال يتحقق الموجود بحسبه من حيث إنه بغير العلم لا يفعل فاعل ، وأن يكون هناك إرادة تحققه . فالنظر فى الموجود المدرك يؤدى بنا إلى موجد هو الموجود الأعظم أو الله ، حاصل على غاية القدرة والعلم والإرادة ، بينما سائر الموجودات ، الملائكة والنفس الكلية والنفوس الإنسانية والأجسام ، تشارك فيها على حسب مكانها من كمال الله ، لأنها جميعاً فاعلة ، بحيث يلزم أن الوجود كله حى ، أى أن فى كل موجود قدرة أولية هى القدرة على تحريك الذات أو الحياة ، وهذه القدرة مفروضة فى القدرة على تحريك أى شىء . ويلزم أن فى كل موجود علماً أولياً هو علمه بذاته ؛ ولكن هذا العلم كامن متفاوت ؛ ونحن مشغولون عنه بالمؤثرات الخارجية التى ترد علينا باستمرار والتى لا محيص لنا عن الالتفات إليها لصيانة حياتنا . فليس هذا العلم الأولى شعوراً بالفعل ، وإنما هو إمكان شعور . لذا كنا لا ندرك أنفسنا إدراكاً مباشراً ، وإنما

ندركها خلال أفعالنا . على أن هذا العلم الأولى شرط العلم بالأشياء ، فإن إدراكى الحرارة معناه أنى أشعر بنفسى حاراً . فكل معرفة عبارة عن تغير وتعيين لشعورى فهى تفترض الشعور قبلها . ثم يلزم أن فى كل موجود إرادة أولية تظهر فى حبه للبقاء ؛ بل إن النبات والحيوان يرمى بالتوليد إلى بقاء أبعد من بقاء الفرد ؛ بل إن ما فى الضوء والحرارة من حاجة إلى الانتشار والفيض ، يترجم عن ذلك الميل الأزلى أو المحبة الأزلية الفعالة . وكما أن العلم بالذات مفروض فى كل علم ، فكذلك محبة الذات مفروضة فى محبة أى شىء ، فإن الغرض من كل محبة حفظ الوجود وفيه سعادة الموجود . وأعلى مظهر لحفظ الوجود المشاركة الأبدية فى الوجود الإلهى فإن كل موجود ، كما أنه صادر عن الله ، ينزع إلى أن يرجع إلى الله وأن يشارك فى الحياة اللامتناهية . فالموجودات جميعاً متدينة ، لأنها جميعاً تنفر من العدم ، ولما كانت تحمل فى أنفسها العدم إلى جانب الوجود ، كانت تحب الله أكثر مما تحب أنفسها . وهكذا نصل إلى الأخلاق والدين من طريق محبة الذات التى تبدو فى حقيقتها أنها محبة الله فعالة فى كل موجود . ففى الإنسان دين كامل متحد بالعلم الكامن والميل الكامن ؛ وهذا الدين الأولى مفروض قبل الأديان الوضعية . وإنما لزم الوحى لاختلاف الأديان الوضعية وأضاليلها . واللاهوت أعلى من الفلسفة بقدر علو الله على الإنسان . وهكذا يؤلف كمپانيلا مذهباً شاملا قائماً على معان ثلاثة . وتعد محاولته هذه أولى المحاولات الحديثة التى ترتب الفلسفة كلها تبعاً لوجهة واحدة تعتبر بمثابة نقطة المركز .

(هـ) أما السياسة فيجب أن تخضع للأخلاق والدين وتصدر عنهما . فهى ليست علماً أو فناً مستقلا كما يريد ماكياڤلى « ممثل مبدأ الشر » بمذهبه السمج . السياسة قائمة على محبة الإنسان لنفسه بالمعنى المتقدم ، ومحبته للمجتمع الذى هو شرط وجوده . ويا حبذا لو ألفت الإنسانية جمعاء إمبراطورية كبرى يديرها مجلس الملوك بإرشاد البابا . بل يا حبذا (كما جاء فى « مدينة الشمس ») لو ينظم المجتمع وفقاً لأصول العلم ، أى العلم الطبيعى والفلسفة ، فيتولى فيه الحكم خير الذين مهروا فى العلم النظرى والعلم العملى معاً ؛ وتزول سلطة الإكليروس والأشراف ؛ وتحظر الملكية الخاصة والمعيشة المنعزلة فى دائرة الأسرة ، لأن الإختصاص والانعزال ينميان الأثرة ويوهنان الوطنية ؛ وتنظم العلاقات الجنسية بناء على الاعتبارات

الفسيولوجية لكى تحصل الدولة على مواطنين أصحاء موهوبين ؛ ويكلف كل مواطن بما يناسب استعداده من عمل ، وترد إلى العمل حقوقه وكرامته فلا يعتبر مهيناً ؛ ويعطى المواطن من نتاج العمل على قدر حاجته وفضله ، فينتفى الظلم والفقر ؛ ومتى كان العمل مفروضاً على كل مواطن وموزعاً تبعاً للكفاية ، فيكاد المواطن لا يعمل أربع ساعات فى اليوم ، فينفق باقى وقته فى تحصيل المعارف والحديث والرياضة . يا حبذا ! . . .

٢١ — چاكوب بوهمى (١٥٧٥ — ١٦٢٤) :

(ا) إسكاف لم يختلف إلى المدارس، ولكنه كان تقياً كثير التفكير ، قرأ الكتب المقدسة، وكتباً فى الفلسفة والطبيعيات والفلك الجديد والتصوف ، وعاشر جماعة من الأشراف المثقفين ومن الأطباء الآخذين بمذهب براسلس . وشغلته مسألة وجود الشر فى العالم وفى الإنسان ، وكيف يتفق وجود الشر مع وجود الله . وشرع يفكر وعدته تلك المصادر من الكتب وآراء أهل العلم ، وكان يكثر من الصلاة يستمد العون الإلهى ، حتى إذا ما لاح له حل المسألة اعتقد أن الله كشف له عنه على ثلاث مرات متواليات . وكان حينذاك فى الخامسة والعشرين . فواظب على التفكير والتدوين (بالألمانية) اثنتى عشرة سنة، ثم نشر كتابه الأول « الفجر » (١٦١٢) وبعد سبع سنين نشر كتاباً آخر اسمه « وصف المبادئ الثلاثة للماهية الإلهية » ثم توالت كتبه .

(ب) يعرض أفكاره فى أسلوب ميتولوجى رمزى « بسبب قلة فهم القارئ » فيأخذ أشياء من الكتب المقدسة ومن الكيمياء والفلسفة ، ويؤلف مزيجاً غريباً تلتقى فيه أقانيم الثالوث الأقدس والملائكة وأرواح مختلفة وكيفيات مشخصة . وما يرجع إلى الفلسفة من هذا المزيج بضعة أقوال تذكر بمذهب أنبا دوقليس فى محاولته تفسير خروج الكثرة بالكراهية من الكرة الأصلية ، وتعتبر لب الفلسفة الألمانية من إيكارت إلى شلنج وهجل وشوبنهور ، تلك الفلسفة التى تتصور الوجود حياة متطورة ، وتؤثر الحدس على الاستدلال ، أو تستخدم الاستدلال فى الإبانة عن الحدس .

(ح) يقول بوهمى : حيث لا يوجد شيء لا يولد شيء ؛ فلا بد أن يكون لكل شيء ، حتى للشر ، أصل أزلى فى الله خالق الأشياء ، وأن يكون الله منطوياً على كثرة هى الينبوع الخفى للحياة الكلية ، إذ كيف يمكن تفسير الكثرة بالوحدة المطلقة ، وليس فى الوحدة المطلقة شيء تريده ما دامت وحدة . فالله « نعم ولا ، نور وظلمة » أى محبة هى أصل الخير والنعيم ، وغضب هو أصل الشر والجحيم . هذا الازدواج شرط كل حياة لكى تتطور ويتميز أحد الضدين بالآخر ، وفى جميع الموجودات بلا استثناء صراع بين مبدأين متضادين . والله فى ذاته آب وابن وروح قدس : الآب إرادة وقدرة ؛ والابن موضوع قدرة الآب ؛ فالآب بدون الابن إرادة بدون موضوع ، هاوية وموت ولا وجود . فالله الابن هو الإرادة الإلهية ولها موضوع سرمدى لامتناه ، هو النور الذى ينير الوجود الإلهى . وأخيراً الإشعاع المتصل للنور ، وتعبير الإرادة عن الحكمة ، ذلك هو الروح القدس .

(د) والإرادة الإلهية ، إذ تتأمل كمالها ، تحس شوقاً شديداً إليه ، فينشأ التقابل بين الإرادة والكمال ، بين النور والظلمة ، بين الخير والشر ، أى الإرادة والشوق منفصلين عن الحكمة والمحبة . ثم تنقسم كل من هاتين الوجهتين من الله ، ويتولد عن هذا الانقسام سبع ماهيات هى الأصل المشترك للكون ، وتجرى المادة فى الفضاء ، ويتكون العالم على ما نشاهده ، ويوجد فيه الصراع والقلق فما الطبيعة إلا مظهر الله ، أو ما الله بالإضافة إلى الطبيعة إلا بمثابة النفس بالإضافة إلى الجسم . ماهية الله وقدرته تبدوان فى كل شيء وفينا نحن ؛ إنا نحيا فى الله ويحيا الله فينا ، ومتى كنا أطهاراً كنا الله . وبين الطبيعة المنظورة والله ، طبيعة غير منظورة صادرة عن الله مباشرة ، وحاوية جميع الماهيات والكيفيات الأساسية ، هى الابن موضوع قدرة الآب ، وعنها تصدر الطبيعة المنظورة ، فتصير الماهيات والمثل موجودات وظواهر .

(هـ) وإذن فقد كان الشر قبل الإنسان ، وانحدر إلى طبيعته ، ولكن لله قلباً يعمل باتصال على دفع الشر ، وما علينا إلا أن نشق طريقنا « ونخترق الغضب » لنبلغ إلى المحبة ، فإن الشر فينا إرادة الانفصال من تناسق الكل ، وإرادة أن نصير كلا ونحن فى الحقيقة جزء . وهكذا تحل المشكلة بالكشف عن

أصل الوجود وبيان إمكان التغلب على الشر والاتحاد بالله . وفى هذا الحل يستخدم بوهمى الاستدلال العقلى من ناحية ، والتجربة الباطنة من ناحية أخرى ، تلك التجربة التى تظهرنا على أن الشعور لا يصير ممكناً بغير التنوع والتضاد ، وأنه تطور الفوارق أو نموها نمواً تدريجياً . وكثيراً ما سيتخذ الفلاسفة من التجربة الباطنة أصلا وأساساً ، ثم يتصورون العالم كأنه نفس كبرى ويعممون ملاحظاتهم.

الباب الثانى

أمهات المذاهب الحديثة

(القرن السابع عشر)

٢٢ – تمهيد :

بينما الجامعات والمعاهد الدينية تستمر على مدرسة تراث العصر الوسيط تشتد من حولها الحركة العلمية والفكرية التى بدأت فى عصر النهضة ، فنرى رجالا مستقلين يعملون على تنمية العلم الجديد ، الرياضى منه والطبيعى ، فيؤلفون الجمعيات أو الأكاديميات ، وينشئون المجلات لإذاعة بحوثهم والمناقشة فيها ؛ ونرى رجالا آخرين يستحدثون مذاهب فلسفية كانت الأصول التى نسج عليها الفكر الحديث . ففى إنجلترا يتوطد المذهب الحسى بفضل فرنسيس بيكون وتوماس هوبس وچون لوك . وفى فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع أن ننعتها بالجديدة ، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسيين ، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين ، يصطنعها فريق منهم ، ويعارضها فريق آخر ، ويعدل فيها فريق ثالث وأشهرهم جميعاً بسكال ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز . وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء .

الفصل الأول

فرنسيس بيكون

(١٥٦١ – ١٦٢٦)

٢٣ – حياته ومصنفاته :

(ا) ولد بلندن ، وكان أبوه السر نقولا بيكون حامل الخاتم الأكبر فى خدمة الملكة إليزابث . دخل جامعة كمبردج فى الثالثة عشرة (١٥٧٣) وخرج منها بعد ثلاث سنين دون أن يحصل على إجازة علمية ، وفى نفسه ازدراء لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو والمدرسيين . رحل إلى فرنسا واشتغل مدة فى السفارة الإنجليزية بباريس . وتوفى أبوه سنة ١٥٧٩ فعاد إلى وطنه . ولما لم يكن هو الابن الأكبر لم يرث إلا شيئاً ضئيلا ، وأقبل على دراسة القانون ، وانتظم فى سلك المحاماة سنة ١٥٨٢ . وبعد سنتين انتخب عضواً بمجلس النواب ، فكانت خطبه فيه موضع إعجاب عام . وبعد خمس سنين أخذ يعلم بمدرسة الحقوق . ثم عينته الملكة مستشاراً فوق العادة للتاج ، فتفانى فى مرضاتها حتى لقد غدر غدراً دنيئاً برجل أحسن إليه ووهبه أرضاً ، هو الكونت إسكس ، إذ تغيرت عليه الملكة واتهم بالتآمر عليها ، فترافع بيكون ضده طالباً توقيع الحكم الصارم عليه ، ولما آل العرش إلى جاك الأول ، اصطنع بيكون الملق والدسيسة ، ومالأ الملك فى استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الأسرة المالكة ، فبلغ إلى أرقى المناصب القضائية ، حتى صار الوزير الأول سنة ١٦١٨ ، وبارون أوف فيرولام ، وفيكونت أوف سانت ألبان سنة ١٦٢١ . وفى تلك السنة اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة ، فاعترف للحال بما عزى إليه ، فحكم عليه مجلس اللوردة بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه ، وبحرمانه من ولاية الوظائف العامة ، ومن عضوية البرلمان ، ومن الإقامة بالقرب من البلاط . وبفضل رعاية الملك لم يقض فى السجن سوى بضعة أيام . ولم يؤد الغرامة . ولكنه حاول عبثاً استرداد الاعتبار .

(ب) إلى جانب شواغله الدنيوية كان يعالج فكرة عرضت له فى الخامسة

والعشرين ، هى إصلاح العلوم أو إحياؤها بالتعويل على الطريقة الاستقرائية دون الطريقة القياسية . والغريب فى أمره أنه كان يتصور العلوم على ما رأى بالجامعة وظل طول حياته قليل الإلمام بمكتشفات القرن الرابع عشر وعصر النهضة ، جاهلا بالرياضيات وبما اتخذت من شأن فى تكوين العلم الطبيعى ، بل إنه رمى كوپرنك بالدجل ، ولم يدرك أهمية قوانين كپلر وبحوث جليليو . فهو لم يشتغل بالعلم ؛ وإن كان أجرى بعض التجارب فهى لا تذكر ، وقد وثق بأمور وجاء بتعليلات غاية فى الغرابة ، فاعتقد بالسحر الطبيعى ، وبالكيمياء القديمة ، وبالتنجيم . فلم يكن أكثر تقدماً من سميه روجر بيكون فى القرن الثالث عشر ، وإنما كانت أفكاره فى جملتها أفكار العصر الوسيط المنقولة عن الرواقية والأفلاطونية الجديدة . لذا نراه يرمى علم عصره بالجمود والغرور ، ويتنبأ له بالاضمحلال ، ويعتبر نفسه داعية لعلم جديد يزيد فى سلطان الإنسان على الطبيعة . والحق أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائى ، وفطن إلى أغراضه ووسائله ، ثم حاول أن يرسم بناءه ، فوضع تصنيفاً للعلوم ، وفصل القول فى الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيداً لمستزيد .

(حـ) صنع ذلك أولا فى رسالة بالإنجليزية نشرها سنة ١٦٠٥ بعنوان « فى تقدم العلم » ثم وضع باللاتينية كتاباً أسماه « الأورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة » نشره سنة ١٦٢٠ ؛ ثم عاد إلى الرسالة الأولى فنقلها إلى اللاتينية وفصلها بعنوان « فى كرامة العلوم ونموها » ونشر الكتاب سنة ١٦٢٣ ، وهو موسوعة علمية تحتوى على طائفة كبيرة من الملاحظات القيمة . ووضع كتاباً فى السياسة دعاه « أتلنتس الجديدة » وجعله على نسق « يوتوبيا » و « مدينة الشمس » (٢٠ ب) . وله كتب أخرى فى هذه الأغراض فقدت كل أهمية بتقدم العلوم ؛ وكتب أدبية وتاريخية وقانونية ، ومن هذه الأخيرة كتاب « أحكام القانون » Maxims of the law وضعه سنة ١٥٩٩ تمهيداً لتنظيم القوانين الإنجليزية .

٢٤ — تصنيف العلوم :

(ا) الغرض منه ترتيب العلوم القائمة ، وبالأخص الدلالة على العلوم التى لم توجد بعد . وهو يرتبها بحسب قوانا الداركة ، ويحصر هذه القوى فى ثلاث : الذاكرة وموضوعها التاريخ ، والمخيلة وموضوعها الشعر ، والعقل وموضوعه الفلسفة .

(ب) التاريخ قسمان : تاريخ مدنى أى خاص بالإنسان ، وتاريخ طبيعى أى خاص بالطبيعة . فالتاريخ المدنى ينقسم إلى قسمين : تاريخ كنسى ، وتاريخ مدنى بمعنى الكلمة ينقسم بحسب الوثائق التى نستخدمها، من مذكرات وعاديات وتراجم وتواريخ سياسية وأدبية وعلمية وفنية . والتاريخ الطبيعى ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وصف الظواهر السماوية والأرضية ؛ ووصف المسوخ فإنها تكشف عن القوى الخفية فى الحالات العادية ؛ ووصف الفنون فإنها وسائل الإنسان لتغيير مجرى الطبيعة ، وهى تستخدم القوى الطبيعية . ويقول بيكون إن القسمين الثانى والثالث لم يوجدا بعد .

(ح) أما الشعر فقصصى ووصفى وتمثيلى ورمزى ؛ فإنه عبارة عن تأويل القصص والأساطير ، واستخلاص ما تنطوى عليه صورها ورموزها من معان علمية ؛ ومثل هذا التأويل قديم ، وكان شائعاً فى عصر النهضة .

(د) وأما الفلسفة فتتناول ثلاثة موضوعات : الطبيعة والإنسان والله . وتنقسم الفلسفة الطبيعية إلى : ما بعدالطبيعة أو علم العلل الصورية والغائية ؛ وإلى الطبيعة أو علم العلل الفاعلية والمادية ،وهى تنقسم إلى الميكانيكا والسحر . وتنقسم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم ، وما يتناول النفس ؛ علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة أو الأخلاق ؛ وما يتناول العلاقات الاجتماعية والسياسية . وأخيراً الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعى ، يمهد له بعلم الفلسفة الأولى أو علم المبادئ الأولية ، مثل أن الكميات المتساوية إذا أضيفت إلى كميات غير متساوية نتجت كميات غير متساوية ، وأن الحدين المتفقين مع حد ثالث فهما متفقان ، وأن كل شىء يتغير ولكن لا شىء يفنى . وما إلى ذلك ؛ وهذا العلم هو الجذع المشترك بين علوم العقل .

(هـ) والتاريخ والشعر والفلسفة ثلاث مراحل متتالية يجتازها العقل فى تكوين العلوم : التاريخ تجميع المواد ، والشعر تنظيم أول للمواد . أو هو تنظيم خيالى وقف عنده القدماء ، والفلسفة تركيب عقلى .

(و) فالمبدأ العام لهذا التصنيف ذاتى أى مأخوذ من تعدد قوانا المدركة ، فإن بيكون يظن الواحدة من قوى المعرفة تكفى لعلم واحد ، على حين أن العلم الواحد تتضافر فى إقامته القوى جميعاً مع تفاوت ؛ ثم إنه يضع القوى فى مرتبة

واحدة ، على حين أن العقل أرقى من الاثنتين الأخريين وأنه يستخدمهما كآلتين وهو يجمع فى طائفة واحدة بين التاريخ الطبيعى والتاريخ المدنى ، وليس بينهما اشتراك إلا فى اسم التاريخ ، وأصل تسمية التاريخ الطبيعى نقل حرفى لكلمة « إستوريا » اليونانية ومعناها « مجموعة مشاهدات » فى عنوان كتاب أرسطو « تاريخ الحيوان » . على أن بيكون عرف التصنيف الموضوعى ، فإن القسم الثالث من تصنيفه يميز بين العلوم بحسب موضوعاتها .

٢٥ ــ نقد العقل :

(ا) لأجل تكوين العقل الجديد لا بد من منطق جديد يضع أصول الاستكشاف فقد كانت الكشوف العلمية وليدة الاتفاق ، وكان المعول على النظر العقلى . فلم يتقدم العلم . إن العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة ، إذا ترك يجرى على سليقته انقاد لأوهام طبيعية فيه ، ومضى فى جدل عقيم يقوم فى تمييزات لا طائل تحتها . ويتعين حصر هذه الأوهام الطبيعية للاحتراز منها ؛ ويسميها بيكون « أصنام العقل » idola mentis وهى أربعة أنواع .

(ب) النوع الأول : « أوهام القبيلة » itrlbus وهى ناشئة من طبيعة الإنسان ، لذا كانت مشتركة بين جميع أفراده : فنحن ميالون بالطبع إلى تعميم بعض الحالات دون التفات إلى الحالات المعارضة لها ، وإلى تحويل المماثلة إلى تشابه وتواطؤ ، وإلى أن نفرض فى الطبيعة من النظام والاطراد أكثر مما هو متحقق فيها ، وإلى أن نتصور فعل الطبيعة على مثال الفعل الإنسانى ، فنتوهم لها غايات وعللا غائية .

(حـ) النوع الثانى : « أوهام الكهف » sbecus وهى ناشئة من الطبيعة الفردية لكل منا ، فإن الفردية بمثابة الكهف الأفلاطونى ، منه ننظر إلى العالم ، وعليه ينعكس نور الطبيعة فيتخذ لوناً خاصًّا . هذه الأوهام صادرة إذن عن الاستعدادات الأصلية وعن التربية والعلاقات الاجتماعية والمطالعات : فمثلا من الناس من هم أكثر ميلا إلى الانتباه إلى ما بين الأشياء من تنوع ، بينما آخرون أكثر ميلا إلى البحث عن وجوه الشبه ، إلى غير ذلك من الاتجاهات .

(د) النوع الثالث : « أوهام السوق » fori وهى الناشئة من الألفاظ ، فإن

الألفاظ تتكون طبقاً للحاجات العملية والتصورات العامية ، فتسيطر على تصورنا للأشياء ، فتوضع ألفاظ لأشياء غير موجودة ، أو الأشياء غامضة أو متناقضة . وهذا أصل كثير من المناقشات ، تدور كلها على مجرد ألفاظ .

(هـ) النوع الرابع « أوهام المسرح » theatri وهى الآتية مما تتخذه النظريات المتوارثة من مقام ونفوذ . وهنا يحمل بيكون على أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الذين يفسرون الأشياء بألفاظ مجردة كما يقول ،ولكن يصعب تمييز هذه الطائفة الرابعة من الطائفة الثالثة ، فإن بيكون يذكر من بين أسبابها تكوين الطبيعة الفردية والمطالعة والعرف والسلطة .

(و) فليست « الأصنام » أغاليط استدلالية كالتى يذكرها أرسطو ،ولكنها عيوب فى تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة ، ويجب التحرر منها لكى يعود العقل « لوحاً مصقولا » تنطبع عليه الأشياء دون تشويه من جانبنا . وهذه محاولة ضعيفة من بيكون فى نقد العقل والتمييز بين ما له وما للأشياء ؛ وهى تمهيد سلبى للمنطق الفطرى الذى يصبح فى غنى عن المنطق الصناعى ما دامت أسباب الخطأ قد استبعدت . وهكذا سيصنع ديكارت ومالبرانش وسبينوزا للاستغناء عن المنطق القديم .

٢٦ — المنهج الاستقرائى :

(ا) هذا المنهج هو القسم الإيجابى من المنطق الجديد ، والحاجة إليه ماسة لأن تصور العلم قد تغير . كان العلم القديم يرمى إلى ترتيب الموجودات فى أنواع وأجناس ، فكان نظرياً بحتاً ؛ أما العلم الجديد فيرمى إلى أن يتبين فى الظواهر المعقدة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها ، بغية أن يوجدها بالإرادة ، أى أن يؤلف فنوناً عملية . وكان العلم القديم يحاول استكناه « الصورة » أى ماهية الموجود مثل صورة الأسد أو السنديان أو الذهب أو الماء أو الهواء ،فكان مجهوده ضائعاً ؛ أما العلم الجديد فيبحث عن « صورة » الكيفية أو ماهيتها ،أى عن صور الطبائع المدلول عليها بهذه الألفاظ : كثيف ، مخلخل ، حار ، بارد ، ثقيل ، خفيف وما أشبهها من حالات الموجود ، سواء أكانت تغيرات فى المادة أم حركات . فبيكون يحتفظ بلفظ الصورة الوارد عند أرسطو ، ولكنه يعنى به شرط وجود

كيفية ما ، أو هو يعدل عن الصورة الجوهرية إلى شروط وجود الصور العرضية ، وكان ذلك شأن قدماء الكيميائيين إذ كانوا يعتقدون إمكان تحويل المعادن بالتأثير فى كيفياتها . وبالفعل كان بيكون يأمل أن يتسع نطاق سلطاننا على الطبيعة باستكشاف صور الكيفيات ، إذ أننا حينئذ نستطيع أن نولد كيفية أو أكثر فى جسم غير حاصل عليها فنحوله من الحرارة مثلا إلى البرودة أو بالعكس . وأن نركب الكيفيات بعضها مع بعض ، فنوجد الأشياء أنفسها : نوجد الذهب مثلا أو أى معدن آخر . فلا يعد بيكون مبتكراً لهذا العلم الذى ينعته بالجديد .

(ب) ولا سبيل إلى استكشاف الصور سوى التجربة ، أى التوجه إلى الطبيعة نفسها ، إذ ليس يتسنى التحكم فى الطبيعة واستخدامها فى منافعنا إلا بالخضوع لها أولا . إن الملاحظة تعرض علينا الكيفية التى نبحث عن صورتها مختلطة بكيفيات أخرى ؛ فمهمة الاستقراء استخلاصها باستبعاد أو إسقاط كل ما عداها . وآفة الاستقراء ما ذكر بين « أوهام القبيلة » من الاكتفاء بالحالات التى تلاحظ فيها ظاهرة ما ، والاعتقاد بأنها تكفى للعلم بطبيعتها . هذا النوع من الاستقراء يسمى استقراء بمجرد التعداد . ونتفادى هذه الآفة ، ونصل إلى العلم بالصور ، إذا اتبعنا الطرق الآتية :

(حـ) : (١) تنويع التجربة بتغيير المواد وكمياتها وخصائصها ، وتغيير العلل الفاعلية . (٢) « تكرار التجربة » مثل تقطير الكحول الناتج من تقطير أول . (٣) « مد التجربة » أى إجراء تجربة على مثال تجربة أخرى مع تعديل فى المواد . (٤) « نقل التجربة » من الطبيعة إلى الفن ، كإيجاد قوس قزح فى مسقط ماء ؛ أو من فن إلى آخر ، أو من جزء فن إلى جزء آخر . (٥) « قلب التجربة » مثل الفحص عما إذا كانت البرودة تنتشر من أعلى إلى أسفل بعد أن نكون عرفنا أن الحرارة تنتشر من أسفل إلى أعلى . (٦) « إلغاء التجربة » أى طرد الكيفية المراد دراستها ؛ مثال ذلك وقد لاحظنا أن المغناطيس يجذب الحديد خلال أوساط معينة ، أن ننوع هذه الأوساط إلى أن نقع على وسط أو أوساط تلغى الجاذبية . (٧) « تطبيق التجربة » أى استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة ، مثل تعيين مبلغ نقاء الهواء وسلامته فى أمكنة مختلفة أو فصول مختلفة بتفاوت سرعة التنفس . (٨) « جمع التجارب » أى الزيادة فى فاعلية مادة

ما بالجمع بينها وبين فاعلية مادة أخرى ، مثل خفض درجة تجميد الماء بالجمع بين الثلج والنطرون (ملح البارود) . (٩) « صدف التجربة » أى أن تجرى التجربة لا لتحقيق فكرة معينة ، بل لكونها لم تجر بعد ، ثم ينظر فى النتيجة ماذا تكون ؟ مثل أن نحدث فى إناء مغلق الاحتراق الذى يحدث عادة فى الهواء .

(د) وبعد إجراء التجارب يجب توزيعها فى جداول ثلاثة : جدول الحضور وجدول الغياب ، وجدول الدرجات . (١) فى جدول الحضور تسجل التجارب التى تبدو فيها الكيفية المطلوبة ، فتستبعد الظواهر التى لا توجد فى تجارب هذا الجدول . (٢) وفى جدول الغياب تسجل التجارب التى لا تبدو فيها الكيفية ، والتى تكون أشبه ما يمكن بتجارب جدول الحضور ، فتستبعد الظواهر الماثلة فى هذا الجدول . (٣) وفى جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التى تتغير فيها الكيفية ، فتستبعد الظواهر غير المتغيرة ، فتكون الصورة المنشودة فى الباقى .

(هـ) هذا الوصف المفصل للمنهج الاستقرائى كان تقدماً حقيقيـًّا بالنسبة للعصر . ولكن بيكون لم يفهم الاستقراء الفهم الحديث ، أى على أنه منهج « القانون الطبيعى » أو تعلق ظاهرة بأخرى ، بل على أنه منهج يبين « صور » الكيفيات ، فيفترق أيضاً عن أفلاطون وأرسطو والمدرسيين ، ويقف فى مرحلة انتقال بين الفلسفة القديمة والفلسفة الجديدة .

الفصل الثانى

توماس هوبس
(١٥٨٨ – ١٦٧٩)

٢٧ — حياته ومصنفاته :

(ا) هو أول الماديين المحدثين ، وأكبر أنصار الحكم المطلق قبيل تقويضه. دخل جامعة أكسفورد فى الخامسة عشرة ومكث بها خمس سنين يتلقى المنطق المدرسى والطبيعيات دون كبير اهتمام . ثم جعل يطالع الآداب القديمة . وبخاصة المؤرخين والشعراء . وعمل فى خدمة بيكون كاتباً لسره ومعاوناً له فى نقل مؤلفاته إلى اللاتينية . وفى سنة ١٦٢٩ نشر ترجمة لتاريخ توكيديد « حيث تبدو الديمقراطية سخيفة أشد السخف » على حد قوله . فإلى سن الأربعين لم يكن كتب شيئاً فى الفلسفة .

(ب) وحدث أنه سافر إلى فرنسا وأقام بها سنتين (١٦٢٩—١٦٣١) فعرف فيها « مبادئ أقليدس » ولم يكن درس الرياضيات من قبل ، وأعجب بالمنهج القياسى ، وعول على اصطناعه . وعاد إلى القارة سنة ١٦٣٤ ، فقوبل فى الأوساط العلمية الباريسية باعتباره فيلسوفاً مذكوراً ، وكان واحداً من الذين عرضت عليهم « تأملات ديكارت » (٣١ حـ) فكتب عليها اعتراضات تتبين منها فلسفته قبل أن يعرضها عرضاً مرتباً . وقد رد ديكارت على هذه الاعتراضات ، وقال إنه لو أسهب فى رده لأعطاها أكثر مما تستحق من قيمة .

(حـ) وجاءت الصورة الأولى لفلسفته فى كتاب « مبادئ القانون الطبيعى والسياسى » دونه سنة ١٦٤٠ وقسمه إلى ثلاثة أقسام : الأول « فى الطبيعة الإنسانية أو المبادئ الأساسية للسياسة » والثانى « فى الهيئة الاجتماعية » والثالث « فى المواطن » . وبعد عشر سنين نشر كتاب « لاوياثان أو فى المجتمع الكنسى والمدنى مادة وصورة وسلطة » ولاوياثان هو التنين الهائل المذكور فى سفر أيوب (فصل ٣ آية ٨ ، وفصل ٤٠ آية ٢٠) ويقصد به هوبس الحكم المطلق . ثم نشر كتابه « فى الجسم » (١٦٥٥) وهو يحتوى على المنطق ، والمبادئ الأساسية أو الفلسفة

الأولى، ونظرية الحركات والمقادير ، ونظرية الظواهر الطبيعية ؛ وقد وردت فى الكتاب أخطاء رياضية أخذها عليه الرياضى واليس Wall's . وأخيراً نشر كتابه « فى الإنسان » (١٦٥٨) القسم الأكبر منه فى البصريات لتوضيح طبيعة حاسة البصر ، والباقى بيان موجز فى اللغة من الوجهة النفسية وفى الانفعالات . فتم بهذا الكتاب مذهبه.

٢٨ — العلم ومنهجه :

(ا) العلم معرفة العلة ، أو هو معرفة المعلولات بعللها ، والعلل بمعلولاتها . والعلم قياسى لأن القياس برهان النتيجة . وموضوع العلم الأجسام لأن كل موجود فهو جسمى . ولما كان الجسم إما طبيعياً أو صناعياً أى اجتماعياً ، انقسم العلم إلى طبيعى يشتمل على المنطق والمبادئ الأولى والرياضيات والطبيعيات ؛ وإلى مدنى يشتمل على الأخلاق والسياسة . وكلاهما علم تجريبى موضوعه أجسام ، أو أن الموضوع الإحساس الظاهر والباطن . وللظواهر جميعاً علة واحدة هى الحركة : هذا مبدأ عام لا يحتاج إلى برهان . فالهندسة تفحص عن القوانين الرياضية للحركة ، وتفحص الميكانيكا عن مفاعيل حركة جسم فى آخر ، ويفحص علم الطبيعة عن مفاعيل الحركات الحادثة فى ذرات الأجسام ، ويفحص علم الإنسان والسياسة عن الحركات الحادثة فى نفوس الناس والباعثة على أفعالهم .

(ب) غير أن هوبس يعترف بأن الصلة القياسية منقطعة فى نقطتين : الأولى نقطة الانتقال من الميكانيكا إلى علم الطبيعة حيث نضطر إلى وقف القياس لنرى أى الظواهر هى الواقعة بالفعل من بين الظواهر الممكنة ، فنكون مبادئ علم الطبيعة بتحليل تلك الظواهر ، والنقطة الثانية نقطة الانتقال من علم الطبيعة إلى علم الإنسان والسياسة ، فإن المبادئ ههنا هى الميول والانفعالات ، وهى لا تستنبط مما سبق ، بل تدرك فى النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس . وبالفعل كتب هوبس فى الإنسان والسياسة قبل أن يكتب فى القسمين الأولين من فلسفته كما ذكرنا ، ونبه على أن لا بأس فى ذلك لأن القسم الثالث يقوم على مبادئه الخاصة فلا يحتاج إلى القسمين الآخرين . وهذا يعنى فى الحقيقة استحالة معالجة الظواهر جميعاً بمنهج واحد يتقدم من البسيط إلى المركب ، أى استحالة رد الظواهر جميعاً إلى الحركة وقوانينها : وفى هذا نقض مبدئى للمذهب المادى .

٢٩ ــ الإنسان :

(ا) ولكن هوبس لا يعدل عن المادية ، فما إن يتخذ الإحساس مبدأ حتى يحاول أن يرجع إليه أفعالنا العقلية . يقول إن كل علم فهو آت من الإحساس ، ويعرف الإحساس بأنه حركة فى ذرات الجسم الحاس صادرة عن حركة فى الجسم المحسوس : تنتقل الحركة الخارجية إلى الدماغ ومنه إلى القلب بوساطة أعضاء الحواس والأعصاب ، فتصادف مقاومة وصدى لأن الأعضاء الباطنة هى أيضاً فى حركة متصلة : هذا الصدى بمثابة ميل إلى الخارج يجعلنا نقذف بموضوع الإحساس إلى الخارج . فهوبس يتابع العلم القديم فى اعتبار القلب مركز الإحساس ، وكذلك الوجدان أو الروح حركة : فاللذة مثلا ما هى إلا حركة فى القلب . ولكن ما تعليل الظاهرة الشعورية الناشئة مع الحركة الجسمية ؟ إنها لمعجزة بالقياس إليها ، وإن المذهب المادى لعاجز عن تعليلها ؛ وهوبس يذهب إلى أن للأجسام خاصتين ليس غير ، هما الامتداد والحركة ، وإن سائر الكيفيات المحسوسة ذاتية ، حتى الزمان والمكان فإنهما صورتان من نوع الصور التى يحدثها فينا الامتداد والحركة ، وباستطاعتنا الاحتفاظ بهما مع افتراض زوال الأجسام جميعاً ؛ وذاتية الكيفيات المحسوسة قضية لازمة من قوله إن ما يحدث فى العالم هو حركة فحسب ، فكل ما يبدو فى الشعور مغايراً للحركة ، يكون ذاتياً ؛ ويؤيد هوبس هذه القضية بما هو معروف من خداع الحواس والأحلام واختلاف الإحساس باللون باختلاف الأشخاص والإحساس بالضوء عند ضرب العين أو إثارة العصب البصرى : فكيف نفسر هذه الذاتية إذا لم تكن النفس جوهراً مغايراً للجسم ، ولم يكن فعلها مغايراً للحركة الجسمية ؟

(ب) وحركات الدماغ مرتبط بعضها ببعض بحيث إذا تكررت حركة لحقتها أخرى . لذا تتعاقب الصور بنفس ترتيب الإحساسات لتعاقب حركات الدماغ بهذا الترتيب . بيد أن هوبس يلاحظ أن مجرى الأفكار تابع ليس فقط لقانون اقتران الإحساسات فى المكان والزمان ، بل أيضاً لقانون الاهتمام أى لتأثير الميل والعاطفة : وهذا هو السبب فى أن ترتيب الصور يتعدل فى الأحلام وفى خواطر اليقظة وفى الأفعال المروية ، فإن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة

بتحقيقها أى التى رأيناها فى الماضى تحقق معلولا شبيهاً بالذى ننشده . والعلاقات التى تسيطر على الترابط ههنا هى علاقات التشابه والعلة والمعلول والمبدأ والنتيجة والغاية والوسيلة والدال والمدلول . فلا يستطيع هوبس أن يفسر الحياة الفكرية تفسيراً آلياً.

(حـ) على أننا نجد عنده تفسيراً آلياً للإرادة . ذلك أنه يقول إن الحركة الدماغية التى هى التصور إذا مابلغت إلى القلب نشطت الحركة الحيوية أو عاقتها ، فنى حال التنشيط تكون اللذة وتسمى خيراً ، وتكون محبة الشىء اللاذ؛ وفى حال العوق يكون الألم ويسمى شراً ، وتكون كراهية الشىء المؤلم . وحركة اللذة تدفع إلى اشتهاء الشىء ، وحركة الألم تدفع إلى خوفه : فالاشتهاء والخوف هما الباعثان على جميع أفعالنا ؛ وما الروية أو المشورة إلا تردد هذين الباعثين إلى أن يحدث الفعل أو نمتنع منه . فالاشتهاء الأخير والخوف الأخير يسميان إرادة . والأوامر والنواهى إنما تؤثر بالترغيب والترهيب .

(د) ولما كان المذهب المادى يستتبع الاسمية ، فقد أنكر هوبس المعانى المجردة وقال إن كل ما هنالك أسماء تقوم مقام الصور الجزئية . وفسر الحكم بأنه تركيب ألفاظ بحيث تعنى القضية الموجبة أن الموضوع والمحمول اسمان لشىء واحد ، وتعنى القضية السالبة أن الاسمين يختلفان فى الدلالة ؛ وفسر الاستدلال بأنه تركيب قضايا ، وقال إن نتائجه ليست منصبة على الأشياء بل على أسمائها ، أى أننا بالاستدلال نرى أن كنا نحسن أو نسىء تركيب أسماء الأشياء طبقاً للعرف الموضوع فى تسميتها . وفى هذا يقول ديكارت فى ردوده : « من ذا يشك فى أن الفرنسى والألمانى يتصوران نفس المعانى أو الاستدلالات بصدد نفس الأشياء مع تصورهما ألفاظاً مختلفة كل الاختلاف ؟ . . إذا كان هذا الفيلسوف يسلم بأن الألفاظ تدل على شىء ، فلم لا يريد أن تكون ألفاظنا واستدلالاتنا متجهة إلى الشىء المدلول عليه لا إلى الكلام نفسه ؟ » .

(هـ) ومتى كان الإحساس المصدر الوحيد للمعرفة ، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة ، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملته ، مقداره ومدته وأصله ، وامتنع علينا من باب أولى العلم باللامتناهى . وهوبس ينكر إمكان التدليل على وجود الله بالوقوف عند حد فى سلسلة العلل ، ويزعم أن كل علة فهى متحركة بالضرورة لأن شيئاً لا يتحرك بفعل شىء لا يكون هو نفسه

••

متحركاً ، وهكذا نتداعى إلى غير نهاية — وهو لا يرى أنه بهذا القول يسقط مبدأ العلية الذى يستند إليه ، إذ أنه يجعل من جميع العلل معلولات فلا يصل إلى علة بمعنى الكلمة ، ويخلط بين سلسلة العلل المتعاقبة بالعرض ، وفيها يمكن التداعى إلى غير نهاية ، وبين سلسلة العلل المترتبة بالذات ، وفيها يجب الوقوف عند حد . وهو يقول ضد ديكارت إن اللامتناهى يجب أن يؤخذ بمعنى معدول ، أى بمعنى ما لا نبلغ إلى نهايته ، وإن لفظ اللامتناهى لا يدل من ثمة على موجود حقيقى أو خاصية محصلة لموجود ما ، بل على قصور عقولنا وانحصار طبيعتنا ، فيخلط بين الموجود فى نفسه وبين طريقة تخيلنا إياه . على أنه يصرح فى مؤلفاته السياسية بأننا إذا ارتقينا فى سلسلة العلل انتهينا إلى علة سرمدية لا علة لها ، وذلك لأنه يعترف بالدين لأسباب عملية لا نظرية كما سنرى . ويقرر أنه لا يجوز أن نطلق على الله الألفاظ المقولة علينا وعلى الموجودات المتناهية ، كالألم والاحتياج والعقل والإرادة ، وأن الألفاظ المعدولة وأسماء التفضيل مقبولة وحدها فى حق الله لأنها تدل على إعجابنا وخضوعنا لا على ماهية الله ؛ بل إن لفظ اللاجسمى إذ نطلقه على الله ما هو إلا صفة تشريفية ليس غير ، لأن كل موجود فهو جسمى .

٣٠ — الأخلاق والسياسة :

(ا) إذا كان الإنسان على ما قلنا ، كانت سيرته كلها قائمة على غريزة حب البقاء ، وكانت هذه الغريزة بالإضافة إلى الحياة الإنسانية كالحركة بالإضافة إلى الطبيعة . من الخطأ الاعتقاد بغريزة اجتماعية تحمل الإنسان على الاجتماع والتعاون ، وإنما الأصل أو « حال الطبيعة » أن الإنسان ذئب للإنسان ، وأن الكل فى حرب ضد الكل ، وأن الحاجة واستشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض ، وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة . يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البرابرة وعن المتوحشين ، وما نتخذه جميعاً من تدابير الحيطة وأساليب العدوان ، وما نراه فى علاقات الدول بعضها ببعض ؛ وغاية ما تصنعه الحضارة أن تحجب العدوان بستار « الأدب » وأن تستبدل بالعنف المادى النميمة والافتراء والانتقام فى حدود القانون .

(ب) بيد أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على العقل إلى جانب الهوى ؛ والعقل

المستقيم يحمل الناس على التماس وسائل لحفظ بقائهم أفعل من التى يتوسل بها الفرد يجاهد وحده . هم يستكشفون أن البلية عامة ، وأنه يمكن ملافاتها بوسائل عامة ، فتنبت أول وأهم قاعدة خلقية ، وهى يجب طلب السلم ، فإن لم نفلح فى تحقيقه وجب التوسل للحرب . وشرط السلم أن ينزل كل فرد عن حقه المطلق فى حال الطبيعة ، فينزل الأفراد عنه صراحة أو ضمناً إلى سلطة مركزية ، قد تكون فرداً وقد تكون هيئة تجمع بين يديها جميع الحقوق ، وتعمل لخير الشعب ، فتحل الحياة السياسية محل حال الطبيعة .

(ح) من هذا التعاقد يلزم وجوب الصدق والأمانة وعرفان الجميل والتسامح والإنصاف ، والشركة فيما يتعذر اقتسامه ، وفض الخلافات بالتحكيم ؛ وبالجملة تلزم قواعد تلخص فى العبارة المأثورة « لا تصنع بالغير ما لا تريد أن يصنع الغير بك » لذا كان القانون الخلقى الطبيعى إرادة الله الذى وهبنا العقل المستقيم . وليس يكفى طاعة القواعد ظاهراً . بل يجب أيضاً طاعتها لذاتها والتشبع بها ، فإن القانون الخلقى يقيد الإنسان أمام ضميره . وكل هذا معقول ، ولكن هوبس لا يصل إليه إلا بالعدول عن الطبيعة الحسية إلى العقل المستقيم ، وليس العقل مما يعترف به المذهب المادى كقوة خاصة لها قيمة خاصة .

(د) ويجب أن تكون السلطة العامة مطلقة قوية إلى أبعد حد ، بحيث لا يعود الفرد بإزائها شيئاً مذكوراً ، ويكون واجبه الخضوع المطلق ، وإلا عدنا إلى التخاصم والتنابذ . وفى الواقع يمتنع حد السلطة السياسية فإن مثل هذا الحد يعنى الاعتراف بالسلطة المطلقة للفرد أو الأفراد المخول إليهم حق مؤاخذة الحكومة أو خلعها . والملكية خير أشكال الحكومة ؛ من مزاياها أن واحداً فقط قد يجاوز العدل ويسىء الحكم ، وأنها تغنى عن المنازعات الحزبية ، وتصون أسرار الدولة . أما الديمقراطية فما هى إلا أرستقراطية خطباء . ويذهب حق السلطة إلى حد تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية ، وحسم الخلافات فيها لإقرار النظام. فالدين مخافة القوات غير المنظورة التى تعترف بها الدولة ؛ والخرافة مخافة القوات غير المنظورة التى لا تعترف بها الدولة . ودين الدولة واجب محتوم على كل مواطن ، والدين بالإجمال ظاهرة طبيعية أصلها الشعور بالضعف . وليس الدين فلسفة ، ولكنه شريعة ، لا تتحمل المناقشة بل تقتضى الطاعة ، إلى هذا الحد من

الاستبداد يذهب هوبس ، وكأنه أراد أن يدعم الحكم المطلق بأن يجعل منه حكم القانون الطبيعى ، وهو لم يفعل إلا أنه أحال ما كان واقعاً فى بلاده نظرية فلسفية. ولكن الإنجليز لن يتابعوه ، ومن إنجلترا ستعبر الديمقراطية البحر إلى القارة الأوربية . أما فلسفته فما هى إلا المادية بكل سذاجتها كما عرفناها من عهد ديمقريطس وأبيقور .

الفصل الثالث

رنى ديكارت (١)

(١٥٩٦ — ١٦٥٠)

٣١ – حياته ومصنفاته :

(ا) ولد بلاهى من أعمال مقاطعة تورين بفرنسا . ولما بلغ الثامنة أدخل مدرسة « لافليش » للآباء اليسوعيين ، وكانت من أشهر المدارس فى أوربا ، فمكث بها ثمانى سنين حتى أتم برنامج الدراسة فيها . وكانت الفلسفة تحتل فى هذا البرنامج مكاناً فسيحاً ، فتمتد على الثلاث سنوات الأخيرة ، وكان تدريسها عبارة عن شرح كتب أرسطو موزعة إلى مجموعات ثلاث . لكل سنة مجموعة : كتب المنطق ، فكتب الطبيعيات (وإلى جانبها الرياضيات) ، فكتاب النفس وكتاب ما بعد الطبيعة . وأعجب ديكارت بوضوح الرياضيات ودقتها وإحكام براهينها ؛ أما الفلسفة فتركت فى نفسه أثراً سيئاً لكثرة ما فيها من أخذ ورد ، واعتقد أن اختلاف الفلاسفة مدعاة للشك فى الفلسفة وفى باقى العلوم التى إنما تقوم على الفلسفة وتستمد منها مبادئها . هذا ما نقرأ فى « المقال فى المنهج » ولعل ديكارت يضيف إلى عهد الصبا حكماً نضج عنده فيما بعد . على أن من المحقق أنه تعلق بالرياضيات وانصرف عن الفلسفة إلى زمن ، ولم يكن يخصص لها سوى « ساعات فى العام » .

(ب) غادر إذن المدرسة فى السادسة عشرة . وبعد أربع سنين (١٦١٦) تقدم لامتحان القانون فى بواتيى ونال الإجازة . وبعد سنتين تطوع للخدمة فى جيش الأمير موريس دى ناسو بهولاندا ، وكانت حينذاك حليفة فرنسا على إسبانيا ، وعرف هناك طبيباً شاباً يدعى إسحق بكمان « أيقظه من سباته » على حد قوله ، إذ عرض عليه عدداً وفيراً من المسائل الرياضية والطبيعية وكانا يعالجانها معاً ؛

---

(١) نشر هذا الفصل أولا فى مجلة المقتطف (١٩٣٧) بمناسبة احتفال فرنسا ، واحتفال المعاهد العلمية فى أنحاء العالم ، بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير « مقال فى المنهج » . وأثبتناه هنا مع بعض تنقيح وزيادة .

وهذه مرحلة هامة فى حياة ديكارت ، فإن فكره تكون فى الوقت الذى كان العلم الطبيعى الحديث يتكون فيه بتطبيق المنهج التجريبى والاستدلال الرياضى على الظواهر الطبيعية .

(حـ) وفى السنة التالية (١٦١٩) ترك جيش الأمير إلى جيش آخر فآخر من جيوش الأمراء الألمان . وحل الشتاء ، وخلا ديكارت إلى نفسه فى حجرة دافئة فى قرية مجاورة لمدينة أولم ، وإذا بنشوة علمية غريبة تغمره وتبلغ أقصاها فى العاشر من نوفمبر ، وإذا به يستكشف فى حلم « أسس علم عجيب » بل ثلاثة أحلام تتابعت فى تلك الليلة حتى اعتقد أنها آتية من عل . هذا الحلم يدلنا على شدة استغراق ديكارت فى تفكيره . أما العلم العجيب فقد تضاربت فيه الآراء ، وأغلب الظن أن المقصود به « منهج كلى » يرد العلوم جميعاً إلى الوحدة ، ذلك المنهج الذى سيعلنه فى « المقال » .

(د) وعدل ديكارت عن المهنة العسكرية ، وراح يطوف فى أنحاء أوربا تسع سنين حتى هبط باريس سنة ١٦٢٨ . تسع سنين لم ينقطع فى أثنائها عن معالجة المسائل الطبيعية بالطريقة الرياضية ، أى بتجريدها من المبادئ الفلسفية التى كانت لاصقة بها عند أرسطو والمدرسيين ، وردها إلى مسائل رياضية . وإلى هذا الدور يرجع استكشافه للهندسة التحليلية ، أى تطبيق الجبر على الهندسة . أجل كان نفر من العلماء القدماء والمعاصرين قد سبقوه فى هذا المضمار فعرضوا أمثلة على تطبيق هذا المنهج؛ بيد أن هذه الأمثلة كانت عندهم مجرد طرائق عملية لا يجمعها تصور كلى ، فرأى ديكارت « السبب » الذى من أجله تفلح هذه الطرائق الجزئية ، وهذا السبب أدى به إلى منهج كلى يطبق على جميع الحالات بغض النظر عن طبائعها الخاصة ، إذ أنه نظر إلى العلم بعين الفيلسوف ، فبلغ إلى كلياته ، ووسع مدى تطبيقه . ولعل الهندسة التحليلية ذلك العلم العجيب . كانت الهندسة مقصورة على النظر فى الأشكال ، وكان الجبر كثير الصيغ معقدها ، ولم يكن بين العلمين اتصال . فبدا لديكارت أن الهندسة والحساب يقومان فى الترتيب والقياس وأن المطلوب من الجبر التعبير عن أعم قوانين الترتيب والقياس ، وأنه من الممكن وضع علم تكون صيغه أبسط من صيغ الحساب وأكثر تجريداً من أشكال الهندسة ، فتطبق على الأعداد والأشكال جميعاً ، أى على

كل ما هو مرتب وقابل للقياس . فرمز بأحرف لخطوط الشكل الهندسى وعلاقات الخطوط ، ومثل الشكل بمعادلة جبرية تعبر عن خصائصه الأساسية ، حتى إذا ما وضعت هذه المعادلة ، كان استخراج نتائجها بالجبر كافياً لاستكشاف جميع الخصائص . وإلى هذا الدور أيضاً يرجع كتابه « قواعد تدبير العقل » وهو بمثابة منطق جديد مستمد من مناهج الرياضيين . ولكن ديكارت لم يتمه ، فبقى مطوياً إلى أن طبع بعد وفاته بنصف قرن (١٧٠١) .

(ﻫ) انقضت التسع سنين ولما يشرع ديكارت فى البحث عن أسس فلسفة أوكد من الفلسفة الدارجة كما يقول . على أنه كان قد حصل من الآراء الجزئية قدراً يذكر ، حتى جرؤ على عرضها فى نوفبر ١٦٢٨ فى مجلس خاص كان أهم أعضائه الكردينال دى بيريل . عرض هذه الآراء على أنها تؤلف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو (والقديس توما الأكوينى بالطبع) ؛ فأعجب به الكردينال وكان أوغسطينياً ، وشجعه تشجيعاً حاراً على مواصلة بحثه وإتمام فلسفته ، خدمة للدين وصداً لهجمات الزنادقة . وهذه واقعة لها خطرها ، ندرك منها أن العلم الطبيعى الرياضى أو الآلى صرفه عن أرسطو إلى أفلاطون ، وأنه تأثر (واو بالواسطة) بالأفلاطونيين المسيحيين . فلن نعجب إذا وجدنا عنده شيئاً من القديس أوغسطين وشيئاً من القديس أنسلم ، وشيئاً من دونس سكوت ، وشيئاً من أوكام وغيره من الاسميين .

(و) لم ترقه الحياة فى باريس ، وأراد أن يفرغ لوضع فلسفته ، فقصد إلى هولاندا فى أواخر تلك السنة . وهناك دون رسالة قصيرة فى « وجود الله ووجود النفس » يرمى بها إلى إقامة أسس علمه الطبيعى . ثم عاد إلى الاشتغال بالطبيعيات وشرع فى تحرير كتابه « العالم » وواصل العمل فيه إلى سنة ١٦٣٣ ، وإذا بالمجمع المقدس يدين جليليو لقوله بدوران الأرض ، وكان ديكارت قد اصطنع من جهته هذا القول ، فعدل عن مشروعه وطوى كتابه (وكان شديد الحرص على هدوئه وعلى احترام الكنيسة) فلم تنشر أجزاء الكتاب إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة (١٦٧٧) على أن ديكارت سيلخصه فى القسم الخامس من « المقال » وفى « مبادئ الفلسفة » ؛ وقد كان صديقه الأب مرسين أجرأ منه إذ نشر سنة ١٦٣٥ مؤلفات جليليو ودافع عنه .

(ز) ورأى ديكارت أن يمهد الطريق لمذهبه ويجس النبض حوله ، فأذاع سنة ١٦٣٧ شيئاً من علمه الطبيعي في ثلاث رسائل قدم لها برسالة يقص فيها تطور فكره ، ويجمل مذهبه فى الفلسفة والعلم. وكان العنوان الأصلى للكتاب برمته « مشروع علم كلى يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها ، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة ، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من موضوعات تفسيراً يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا » . فاستبدل به هذا العنوان « مقال فى المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم ، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسة ، وهى التطبيقات لهذا المنهج » . ويبين لنا من هذا أن الوحدة قد تمت فى فكر ديكارت بين الفلسفة والعلم الطبيعى الرياضى والغاية المرجوة منه وهى « رفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها » .

(ح) وأراد أن يعرض مذهبه على اللاهوتيين باللاتينية بعد أن عرضه على عامة المثقفين بالفرنسية « آملا أن الذين لايستخدمون سوى عقلهم الطبيعى خالصاً يقدرون آراءه خيراً من الذين لا يؤمنون إلا بالكتب القديمة » . فعاد إلى ما فى « المقال » من آراء فلسفية ، فتوسع فى شرحها وتأييدها ، فكان له من ذلك كتاب أسماه « تأملات فى الفلسفة الأولى ، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس » . وقبل تقديمها للطبع استطلع فيها رأى نفر من الفلاسفة واللاهوتيين ليستدرك ما قد يأخذونه عليه ، فيهيئ للكتاب قبولا حسناً وينال رضا لاهوتيى السوربون فدونوا اعتراضات كثيرة ألحقها بالتأملات وعقب عليها بردوده ، ونشر الكل سنة ١٦٤١ وفى الطبعة الثانية (١٦٤٢) قال فى العنوان « تمايز النفس من الجسم » بدل « خلود النفس » على اعتبار أن النفس متى كانت متمايزة من الجسم كانت خالدة . ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ بقلم الدوق دى لوين .

(ط) وخطر لديكارت أن أنجع وسيلة لإذاعة فلسفته وعلمه الطبيعى ربما كانت تلخيصهما فى كتاب مدرسى سهل التناول . فنشر سنة ١٦٤٤ باللاتينية (وكانت لغة العلم والتعليم فى أوربا) كتاب « مبادئ الفلسفة » مع إهداء إلى السوربون ، وحاول أن يحمل معلميه السابقين على تقريره فى مدارسهم فيحل هو محل أرسطو ، فلم يجيبوه إلى رغبته. ونشرت للكتاب ترجمة فرنسية سنة ١٦٤٧ مع

إهداء إلى الأميرة إليزابث ، ورسالة إلى المترجم عرض فيها فلسفته عرضاً عامّاً ، وبين ما بينها وبين الفلسفة القديمة من تعارض .

(ى) ومن ذلك الحين مال إلى الأخلاق ، وكتب فيها رسائل إلى الأميرة إليزابث ابنة فردريك ملك بوهيميا المخلوع واللاجئ إلى هولاندا . هذه الرسائل يظهر فيها تأثير الرواقيين وبخاصة سنيكا . ثم وضع « رسالة فى انفعالات النفس » وهى آخر مؤلفاته ، نشرت سنة١٦٤٩. وتخللت إقامته الطويلة فى هولاندا ثلاث رحلات قصيرة إلى فرنسا (١٦٤٤ ، ١٦٤٧ ، ١٦٤٨) ومناقشات حادة بينه وبين بعض العلماء واللاهوتيين ، ونزاع عنيف بين أنصاره وخصومه . . وفى سنة ١٦٤٩ قصد إلى استكهولم تلبية لدعوة كريستين ملكة السويد ، فتأثر بالبرد وساءت صحته وقضى فى ١١ فبراير ١٦٥٠ .

٣٢ — الفلسفة ومنهجها :

(ا) يعرف ديكارت الفلسفة بقوله : « إن كلمة فلسفة تعنى دراسة الحكمة ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة فى الأعمال ، بل معرفة كاملة بكل ما فى وسع الإنسان معرفته بالإضافة إلى تدبير حياته وصيانة صحته واستكشاف الفنون . ولكى تكون هذه المعرفة كما وصفنا ، فمن الضرورى أن تكون مستنبطة من العلل الأولى » . ثم يقول فى تقسيمها : « إن قسمها الأول الميتافيزيقا ، وهى تشتمل على مبادئ المعرفة التى منها تفسير أهم صفات الله وروحانية نفوسنا وجميع المعانى الواضحة المتميزة الموجودة فينا . والقسم الثانى العلم الطبيعى ، وفيه ، بعد أن نكون وجدنا المبادئ الحقة للماديات ، نفحص عن تركيب العالم على العموم ، ثم على الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وجميع الأجسام . . . وبالأخص عن طبيعة الإنسان ، حتى يتسنى لنا استكشاف سائر العلوم النافعة له . وعلى ذلك فالفلسفة كلها بمثابة شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها العلم الطبيعى ، وأغصانها باقى العلوم ، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى ، أعنى الطب والميكانيكا والأخلاق ، أى أعلى وأكمل الأخلاق التى تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى ، والتى هى آخر درجات الحكمة . . . كما أنه لا يجنى الثمر من جذور الأشجار ولا من الجذع بل من أطراف الأغصان ، فكذلك تتعلق المنفعة الرئيسية للفلسفة

بمنافع أقسامها التى لا تتعلم إلا أخيراً » (مقدمة « مبادئ الفلسفة ») . فى نظر ديكارت إذن الفلسفة هى العلم الكلى كما كانت عند القدماء ، وهى كذلك لأنها علم المبادئ أى أعلى ما فى العلوم من حقائق . وهى نظرية وعملية كما كانت عند القدماء ، والنظر فيها يوفر للعمل مبادئه ؛ غير أن العمل عند ديكارت هو المقصد الأسمى ، ولو أن العقل أهم جزء فى الإنسان ، والحكمة خيره الأعظم . والغرض من العمل ضمان رفاهية الإنسان وسعادته فى هذه الحياة الدنيا بمد سلطانه على الطبيعة واستخدام قواها فى صالحه .

(ب) ومنهج الفلسفة حدس المبادئ البسيطة ، واستنباط قضايا جديدة من المبادئ لكى تكون الفلسفة جملة واحدة . أما الاستقراء المعروف فلا يصل إلا إلى معارف متفرقة إن جمعت بعضها إلى بعض ألفت علماً مهلهلا ملفقاً لا ندرى من أين نلتمس له اليقين ، وعلامة اليقين وضوح المعانى وتسلسلها على ما نرى فى الرياضيات التى تمضى من البسيط الواضح إلى المركب الغامض بنظام محكم . فهذا المنهج هو المنهج الوحيد المشروع ، لأن العقل واحد ، ويسير على نحو واحد فى جميع الموضوعات ، ويؤلف علماً واحداً هو العلم الكلّى . فليست تمايز العلوم فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها ، ولكنها وجهات مختلفة لعقل واحد يطبق منهجاً واحداً وليس الاستنباط القياس الأرسطوطالى ، فلا خير يرجى من هذا القياس (وديكارت يردد بهذا الصدد الانتقادات المتداولة) ؛ ولكنه سلسلة من الحدوس تتقدم من حد إلى حد بحركة متصلة ، فيربط العقل بين حدود لم تكن علاقاتها واضحة أول الأمر ، حتى إذا ما انتهى فى الاستنباط إلى غايته ، رد المجهول إلى المعلوم ، أو المركب إلى البسيط ، أو الغامض إلى الواضح ؛ والحركة العقلية هنا ثانوية ، فإن مبدأها حدس ومنتهاها حدس (كتاب « قواعد تدبير العقل »)

(ح) وللمنهج أربع قواعد عملية ، والقاعدة الأولى « أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق » . ولهذه القاعدة معنى خبيء غير المعنى الظاهر الذى يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، فإن ديكارت يريدنا على ألا نسلم شيئاً إلا أن نعلم أنه حق بالعلم الذى يعنيه ، وهو الإدراك بالحدس المباشر وبالحدس غير المباشر أو الاستنباط ، وهذا يقضى بأن نقصى من دائرة العلم ، ليس فقط جميع الوقائع

التاريخية ، بل أيضاً كل معنى يستلزمه تفسير الظواهر الطبيعية ولا نتمثله أو نتخيله ، كمعنى القوة التى ندرك ضرورتها لتفسير التغير والحركة . وقد استبعد ديكارت بالفعل معنى القوة ، فنتجت له نتائج سنذكرها فيما بعد . وقد تذرع الكثيرون بهذه القاعدة لنبذ الدين لما يعول عليه من أحداث تاريخية تتعلق بنزول الوحى ، وما يتضمن من عقائد تفوق إدراك العقل ، وقالوا إن هذه القاعدة عبارة عن إعلان حرية الفكر وإسقاط كل ساطة .

(د) القاعدة الثانية « أن أقسم كل مشكلة تصادفنى ما وسعنى التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه » . ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب إلى بسائطه ، ومن الكل إلى أجزائه ، أى مما هو تابع لغيره ومعقول بهذا الغير إلى ما هو مستقل بنفسه ومعقول بذاته : وهذا هو التحليل ؛ والغرض منه الحدس الذى هو المعرفة الحقة .

(ه) القاعدة الثالثة « أن أسير بأفكارى بنظام ، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة ، وأرتقى بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً ، فارضاً النظام حتى بين الموضوعات التى لا تتالى بالطبع » . وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل ، ولها فرعان : الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج ، وذلك بأن ننظر أولا فى حد من حدود المسألة ، ثم فى حد آخر ، ثم فى النسبة بينهما ، ثم فى حد ثالث ، وهكذا حتى نأتى على جميع الحدود ونسبها ؛ والفرع الثانى هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود ، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة ؛ والمقصود بالنظام « نظام الأسباب » الذى بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزوماً ضرورياً ؛ وإذا لم ينتج النظام المفروض ، افترضنا نظاماً آخر ، إلى أن نصل إلى النظام الملائم : فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام .

(و) القاعدة الرابعة « أن أقوم فى كل مسألة بإحصاءات شاملة ، سواء فى الفحص على الحدود الوسطى أو فى استعراض عناصر المسألة ، بحيث أتحقق أنى لم أغفل شيئاً » . هذه القاعدة تمكن من تحقيق القاعدة السابقة ، فإنها ترمى إلى استيعاب كل ما يتصل بمسألة معينة ، وترتيب العناصر التى يتوصل إليها . وهى تفيد فى التحقق من صدق النتائج التى لا تستنبط رأساً من المبادئ البينية بذاتها ،

أو ما يبعد عن هذه المبادئ بعداً كبيراً يصعب علينا معه أن نتذكر الطريق الذى سلكناه ؛ فإذا رتبنا الحدود وانتقلنا بنظام من حد إلى آخر ، قام هذا الانتقال مقام حدس العلاقة بين نتيجة ومبدئها ؛ ونقترب من هذا الحدس بمحاولة تذكر الحدود بأسرع ما يمكن . ويختلف هذا الإحصاء ، أو الاستقراء كما يسميه أيضاً ديكارت ، عن الاستقراء الأرسطوطالى ، فى أن الغرض منه ، ليس الوصول إلى نتيجة كلية من أجل ما شوهد فى الجزئيات ، بل الوصول إلى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض . وأحياناً يمكن الاكتفاء بعدد محدود من الحدود ، مثلما إذا أردت أن أبين أن النفس الناطقة ليست جسمية ، فإنى أكتفى بأن أجمع الأجسام فى بضع طوائف ، وأدلل على أن النفس الناطقة لا يمكن أن ترجع إلى واحدة منها ؛ بعكس ما إذا أردت أن أبين عدد الموجودات الجسمية ، أو كيف تقع هذه الموجودات تحت الحواس ، فيجب أن يكون الإحصاء تاماً .

(ز) فالمنهج عند ديكارت يبين القواعد العملية التى يجب اتباعها لإقامة العلم ولا يحلل أفعال العقل ولا يدل على صدقها ومواطن الخطأ فيها كما يبين المنطق ، فإن هذا التحليل عديم الفائدة فى رأى ديكارت وبيكون وأضرابهما ، وإن المنطق الطبيعى يغنى عن المنطق الصناعى. وبينما المنطق علم وفن معاً ، نجد المنهج عند هؤلاء الفلاسفة فناً فحسب ، وإن يكن منطوياً على نظرية فى العقل والعلم كما سنرى فى عرض فلسفة ديكارت ، فإن هذه النظرية متمشية على هذا المنهج ومؤسسة له . والعلم إذن عند ديكارت استنباطى يضع المبادئ البسيطة الواضحة ويتدرج منها إلى النتائج ؛ أو هذا ما يدعيه ديكارت ؛ ومع أنه كان يجمع المعلومات ويجرى التجارب بهمة لا تنى ، فقد كانت أهمية التجربة مقصورة فى منهجه ومذهبه على إثارة الفكر وتعريفنا أى نتائج الاستنباط هى المحققة بالفعل من بين النتائج المختلفة التى يستطيع العقل أن يستنبطها من المبادئ .

٣٣ — الشك واليقين :

(ا) بعد المنهج المذهب ، وهو تطبيق قواعد المنهج. لكل علم مبدأ ، فأين نلتمس المبدأ الذى نقيم عليه العلم ؟ إن عقلنا مشحون بأحكام ألفناها فى عهد الطفولة أو قبلناها من المعلمين قبل تمام النضج والرشد. وإذا نظرنا فى العلوم

ألفيناها تكونت وتضخمت شيئاً فشيئاً بتعاون رجال مختلفين ، فجاءت كالثوب الملفق أو البناء المرمم . فإذا أردنا أن نقرر شيئاً محققاً فى العلوم ، كان من الضرورى أن نشرع فى العمل من جديد ، فنطرح كل ما دخل عقلنا من معارف ، ونشك فى جميع طرق العلم وأساليبه ، مثلنا مثل البناء يرفع الأنقاض ويحفر الأرض حتى يصل إلى الصخر الذى يقيم عليه بناءه ، والأساس الذى نريد الوصول إليه هو العقل مجرداً خالصاً ، فإن العقل واحد فى جميع الناس ، إذ أنه الشىء الوحيد الذى يجعلنا أناسىّ ويميزنا من العجماوات ، فهو متحقق بتمامه فى كل إنسان . وما منشأ تباين الآراء سوى تباين الطرق فى استخدام العقل . ولسنا بحاجة إلى التدليل على كذب آرائنا السابقة ليسوغ لنا اطراحها على هذا النحو ، بل يكفى أن نجد فيها أى سبب للشك ، إذ ليس الشك مقصوداً هنا لنفسه ، بل لامتحان معارفنا وقوانا العارفة . ولسنا بحاجة كذلك إلى استعراض تلك الآراء رأياً رأياً ، بل يكفى أن نستعرض المبادئ ، فإن هدم الأساس يجر وراءه كل البناء .

(ب) إذن فأنا أشك فى الحواس لأنها خدعتنى أحياناً ، ولعلها تخدعنى دائماً ، وليس من الحكمة الاطمئنان إلى من خدعنا ولو مرة واحدة . وأنا أشك فى استدلال العقل ، لأن الناس يخطئون فى استدلالهم . ومنهم من يخطئ فى أبسط موضوعات الهندسة . فلعلى أخطئ دائماً فى الاستدلال ، ومن دواعى الشك أيضاً أن نفس الأفكار تخطر لى فى النوم واليقظة على السواء ، ولست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين ، فلعل حياتى حلم متصل ، أى لعل اليقظة حلم منسق . ومما يزيد فى ميلى إلى الشك أنى أجد فى نفسى فكرة إله قدير يقال إنه كلى الجودة وهو مع ذلك يسمح أن أخطئ أحياناً ، فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته ، فقد لا يتعارض معها أن أخطئ دائماً . ولكن مالى ولله ، فقد يكون هناك روح خبيث قدير يبذل قدرته ومهارته فى خداعى ، فأخطئ فى كل شىء ، حتى فى أبسط الأمور وأبينها ، مثل أن أضلاع المربع أربعة ، وأن اثنين وثلاثة تساوى خمسة .

(حـ) ولكنى فى هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئاً يقاوم الشك ، ذلك أنى أشك ، فأنا أستطيع الشك فى كل شىء ما خلا شكى ، ولما كان الشك

تفكيراً فأنا أفكر ، ولما كان التفكير وجوداً فأنا موجود : « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » . تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لى من ذات الفكر . لها ميزة نادرة هى أنى أدرك فيها الوجود والفكر متحدين اتحاداً لا ينفصم . ومهما يفعل الروح الخبيث فلن يستطيع أن يخدعنى فيها ، لأنه لا يستطيع أن يخدعنى إلا أن يدعنى أفكر . وإذن فأنا أتخذ هذه الحقيقة مبدأ أول للفلسفة . الفكر مبدأ لأنه وجود معلوم قبل كل وجود ، وعلمه أوضح من علم كل وجود . هو معلوم بداهة ، ومهما نعلم فنحن بفكرنا أعلم ، فمثلاً لو اعتقدت أن هناك أرضاً بسبب أنى ألمسها وأبصرها ، فيجب أن أعتقد من باب أولى أن فكرى موجود ، إذ قد أفكر أنى ألمس الأرض دون أن يكون هناك أرض ، ولكن ليس من الممكن ألا أكون فى الوقت الذى أفكر فيه . ثم أنا أتخذ هذه الحقيقة الأولى معياراً لكل حقيقة : فكل فكرة تعرض لى بمثل هذا الوضوح أعتبرها صادقة . وتعريف الفكر بالإجمال أنه « كل ما يحدث فينا بحيث ندركه حالا بأنفسنا » فحين أقول إنى شىء مفكر ، أقصد « أنى شىء يشك ويثبت وينفى ، ويعلم قليلا من الأشياء ويجهل الكثير ، ويحب ويبغض ، ويريد ويأبى ، ويتخيل أيضاً ويحس » ، والفكر صادر عن النفس ، أو هو النفس أو الروح خالص ثابت عندى مهما أشك فى وجود جسمى وسائر الأجسام .

(د) على أن اطمئنانى إلى الوضوح ما يزال مفتقراً إلى التثبيت ، فقد يكون خالقى صنعنى بحيث أخطئ فى كل ما يبدو لى بيناً ، أو قد يكون سمح للروح الخبيث أن يخدعنى على الدوام . الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه ، فلست أرى أن باستطاعتى التحقق من شىء ألبتة . أعود إذن إلى فكرة الله ، التى كانت سبباً من أسباب الشك ، فأجد أنها فكرة موجود كامل ، والكامل صادق لا يخدع إذ أن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال . وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلى كفئاً لإدراك الحق ، وما علىّ إلا أن أتبين الأفكار الواضحة ، وصدق الله ضامن لوضوحها .

(هـ) سنعرض بعد هنيهة أدلة ديكارت على وجود الله ، ونقدر قيمتها ، أما الآن فنقف عند هذه المراحل الثلاث الأولى من مراحل المنهج ، وهى الشك المطلق ، فوضوح الفكر ، فالضمان الإلهى ، ونسأل : هل هذا المنهج سائغ ؟ أما الشك فلسنا نوافق على أنه فرضى منهجى كما يقول ديكارت ، إذ لكى يكون

الشك كذلك يجب أن يكون صوريًّا جزئيًّا، وديكارت يشك حقًّا فى كل شىء ، وهو يشك فى كل شىء فيصبح شكه حقيقيًّا بالضرورة . إنه يصرح بأن « ليس هناك شىء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما » فإذا ما أحس أن مثل هذا الشك الكلى معارض لطبيعة العقل ، استعان بالإرادة وقال : « أريد أن أعتبر كل ما فى فكرى وهماً وكذباً » وأفترض الروح الخادع وألح على فكره إلحاحاً عنيفاً لكى يحقق فى نفسه حالة الشك الصحيح . فلو أنه قصر الشك على الأمور غير البينية المفتقرة إلى برهان ، واستثنى المبادئ الأولية البينة بذاتها ، لأمكنه الاستناد على هذه المبادئ للخروج إلى اليقين . ولكنه يشك فى العقل ذاته ، فشكه كلى حقيقى يمتنع الخروج منه . يذهب بعض المؤلفين إلى أن الشك الديكارتى ليس كليًّا مثل شك الشكاك ، وذلك لسببين : الأول أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضى فى الشك إلى أقصى حدوده ، والثانى أنه يستثنى بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية . ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف ، وليست النية بمغيرة شيئاً من الموضوع .. واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعنى أن الفيلسوف موقن بها ذلك اليقين الذى ينشده ، فإن العقائد أسرار تفوق العقل ، والأخلاق والتقاليد من الضرورى التزامها قبل الشك وأثناءه « لأن أفعال الحياة غالباً ما لا تحتمل الإرجاء » كما يقول ديكارت نفسه ، وأن « ليس من الفطنة التردد فى العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد فى الأحكام » (١) . كذلك يذكرون قوله : «إذا اعتبرنا المعانى فى أنفسها دون نسبتها إلى شىء آخر ، فلا يمكن أن تكون كاذبة » (التأمل الثالث) . ولكنا لسنا هنا بإزاء يقين مستثنى من الشك ، بل بإزاء تعليق للتصديق من حيث إن الصدق والكذب يقومان فى الحكم لا فى تصور المعانى.

(و) أما مبدؤه « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » فيثير مسألتين : إحداهما تاريخية ، والأخرى فلسفية . مدار المسألة التاريخية على مبلغ أصالة ديكارت فى هذه المرحلة من منهجه . فقد استخدم القديس أوغسطين الشعور بالفكر كشاهد من شواهد اليقين ، ويوجد شبه قوى بين ألفاظه وألفاظ ديكارت ، لحظه العارفون من أول الأمر ونبهوا عليه ، فنفى ديكارت عن نفسه شبهة الأخذ عن أوغسطين ،

(١) مقال فى المنهج ، القسم الثالث . مبادئ الفلسفة ، القسم الأول ، فقرة ٣ .

وقال إنه ذهب إلى مكتبة المدينة (ليدن) فى اليوم نفسه وقرأ النص فوجد أن أوغسطين يستخدم الفكر للتدليل على الوجود الذاتى ، وعلى أن فينا صورة ما للثالوث من جهة أننا موجودون ، ونعلم أننا موجودون ، ونحب ما فينا من وجود وعلم ، بينما هو يستخدمه ليدلل على أن الأنا المفكر جوهرى لا مادى ، وأن الغرضين مختلفان جد الاختلاف ، وأن استنتاج الوجود الذاتى من الشك أمر من البساطة بحيث كان يمكن أن يهتدى إليه أى كان . نقول أولا إنه كان شديد الاعتداد بنفسه ، قوى الإيمان بجدة مذهبه ، حتّى ادعى أنه لا يدين بشىء لأحد من المتقدمين ، وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير بالمرة لما عندهم . وهو يذكر أفلاطون وأرسطو وأبيقور وتليزيو وكامپانيلا وبرونو ، ويصرح بأنه يعرفهم ولكنه لم يتعلم منهم شيئاً من حيث إن مبادئه غير مبادئهم ، اللهم إلا كپلر . ويصعب علينا تصديق دعوى ديكارت أنه لم يكن يعرف نصوص أوغسطين ، ولعله أراد أنه لم يقرأها فى كتبه ، ولكنه عرفها بالواسطة بلا ريب ، فإنها مشهورة وكانت كتب أوغسطين متداولة ، وكان مذهبه شائعاً ، وكان أول عرض قام به ديكارت لمذهبه بحضرة الكردينال دى بيريل الأوغسطينى. أما أن الغرضين يختلفان ، فهذا ما لا يمكن ادعاؤه إطلاقاً ، فإن أوغسطين هو أيضاً يستخدم وجود الفكر للتدليل على روحانية النفس ، ولرفع الشك ، ويمضى من الفكر إلى وجود الله كما يفعل ديكارت . فوجود الفكر مبدأ المذهبين ، وقد غلط پسكال حين قال إن أوغسطين كتب تلك الكلمة عفواً دون أن يطيل التفكير فيها ودون أن يتوسع فيها ، على حين أن ديكارت أدرك فى هذه الكلمة سلسلة بديعة من النتائج تبرهن على تمايز الطبيعتين المادية والروحية وجعل منها مبدأ وطيداً مطرداً لعلم طبيعى بأكمله [١] . وكيف يكون أوغسطين قال هذه الكلمة عفواً واتفاقاً ، وهو يذكرها ست مرات ؟ وكيف يقال إنه لم يطل فيها التفكير ولم يتوسع فيها ، وقد قصد بها إلى إدحاض الشك ، والتدليل على وجود النفس وروحانيتها ، وعلى وجود الله كما تقدم ؟ بيد أنه يبقى أن وجود الفكر هو عند ديكارت حالة فذة يتجلى فيها اليقين ، ومبدأ للفلسفة سيخرج منه كل يقين ؛ وأنه عند أوغسطين حالة جزئية من حالات اليقين ، ربما كانت

---

(١) انظر طبعة برنشفيج الصغرى ، ص ١٩٢ — ١٩٣ .

أوضحها عند مناقشة الشكاك ، إلا أنها لا تخرج عن كونها واحدة منها ، وهذا فرق في مصلحة أوغسطين إذ أنه لا يستهدف للدور الذى وقع فيه ديكارت حين نظر إلى الفكر كأنه مجرد شعور فلم يسترد اليقين بموضوعات الفكر إلا بالالتجاء إلى صدق الله ، وفكرة الله نفسها أحد هذه الموضوعات .

(ز) ومدار المسألة الفلسفية على جواز اتخاذ الفكر الخالص مبدأ أول والذهاب منه إلى موضوعات مغايرة له . إن هذا لا يجوز ، فقد نستوثق من فكرنا (وأى شاك شك فى فكره ؟) ثم لا نستوثق من شىء آخر على الإطلاق . والأمر واضح عند ديكارت كل الوضوح ، فإن الروح الخبيث ما يزال ظله محلقاً فوق أفكارنا مهما تكن جلية متميزة ، وإن فاته خداعنا فى وجود الفكر ، بقى سلطانه كاملا على موضوعات الفكر ، فيمتنع التقدم خطوة واحدة . وليس صدق الله بمجد شيئاً فى طرد الروح الخبيث ، لأن فرض هذا الروح سابق على معرفتنا بالله ، فيجب الشك فى هذه المعرفة ذاتها ، وديكارت لا يخرج من شكه إلا بدور ظاهر : فمن جهة يجب للبرهنة على وجود الله الاعتماد على العقل والأفكار الواضحة كوسائل لا تخدع ؛ ومن جهة أخرى لأجل التحقق من أن العقل والأفكار الواضحة لا تخدع ، يجب العلم أولا بوجود الله وصدقه . فالواقع أن المنطق كان يقضى على ديكارت أن يظل على شكه يردد طول حياته قوله « أنا أفكر وأنا موجود » مثله مثل ذلك الشاك اليونانى الذى عدل عن الكلام مخافة الاضطرار إلى الإيجاب والسلب . ولكن ديكارت لم يكن ليرضى بهذا الموقف ، وكما « أراد » الشك كلياً ، فقد « أراد » الوصول إلى اليقين وضمان العلم مهما يكن من أمر المنطق .

٣٤ — التصور والوجود :

(ا) قبل أن نتابع ديكارت فى سيره نحو اليقين والعلم ، نريد أن نلفت النظر إلى أن شكه المطلق ينطوى على تصورية مطلقة هى روح المذهب ونقطته المركزية . التصور عند ديكارت تصور بحت لا إدراك شىء واقعى ، والفكر عنده لا يدرك إدراكاً مباشراً غير نفسه ، وإلا لما أمكن الشك فى موضوعاته .

فديكارت إذ يأبى فى مرحلته الأولى أن يقبل شيئاً من دون الفكر ، فيؤمن بتفكيره فى السماء والأرض ويشك فى وجودهما ، يفصل بين ما لأفكارنا من وجه ذاتى وما لها من وجه موضوعى ، ومن ثم يفصل فصلا تاماً بين الفكر والوجود ، ليس فقط الوجود الخارجى ، بل أيضاً وجود المفكر نفسه . وقد أنكر بعضهم على ديكارت اتخاذه عبارة « أنا أفكر وإذن فأنا موجود » مبدأ أول وقال إن هذه العبارة قياس إضمارى حذفت منه المقدمة الكبرى وهى « ما يفكر فهو موجود » وأن الأولى وضع هذه المقدمة موضع المبدأ الأول . فرد ديكارت أن هذه العبارة ليست قياساً ، ولكنها حدس يدرك وجود المفكر فى الفكر . ونحن نرى أنها كذلك إذا اعتبرنا الفكر قوة مدركة للوجود ، أما إذا اعتبرناه إدراك أفكار أو ظواهر ، تعين علينا أن ندلل على وجود المفكر ؛ وسنرى لوك وهيوم وكنط ينازعون فى صحة هذا التدليل .

(ب) أما الأشياء الخارجية ، فإذا سألنا ديكارت عن علة الأفكار التى تمثلها ، أجاب قائلا : « قد أكون أنا تلك العلة ، إذ ليس من الضرورى أن تصدر الأفكار عن أشياء شبيهة بها ، بل قد تصدر عن علة حاصلة بالذات على الكمال الممثل فيها ، أو عن علة حاصلة عليه على نحو أسمى ، وأنا حاصل على الفكر بالذات ، فأستطيع أن أؤلف فكرة الملاك ، وأنا حاصل على حقائق الأجسام على نحو أسمى لأن الجسم دون الفكر ، فأستطيع أن أؤلف أفكار الأجسام . ومع ذلك سيطلب ديكارت أصولا خارجية لأفكار الأجسام يجعلها موضوع العلم الطبيعى ، وسيتخذ سبيلا إلى ذلك وجود الله وصدقه . فأمامنا إذن مسألتان ، الواحدة هى : هل أفكارنا صادقة ؟ والأخرى هى : هل لأفكارنا موضوعات فى الخارج ؟ وديكارت يقدم الأولى على الثانية ، كما يقتضى مبدؤه التصورى . يقول : « قبل أن أفحص عما إذا كان هناك أشياء خارجية ، يجب أن أنظر فى أفكارى من حيث هى كذلك ، وأن أتبين أيها واضح وأيها غامض ». فالفكرة الواضحة صادقة ويقابلها موضوع ؛ أما الفكرة الغامضة فانفعال ذاتى . وهذا يعنى أن العالم الخارجى لا يعلم إلا بعد أفكارى وعلى مثالها ، وأن الحقيقة (أى الوضوح) سابقة فى علمى على الوجود ، وأنها عبارة عن جسر بين الفكر المعلوم أولا والأشياء المعلومة بعده وتبعاً له . وهذا هو المذهب التصورى

(ايديالزم [1]) ابتدعه ديكارت وتابعه فيه الفلاسفة المحدثون ، فوقعوا فى إشكالات لا تحصى . وظن ديكارت أن صدق الله يحل المسألتين ويرد إلى المعرفة قيمتها والواقع أنه يهدمها هدماً ، إذ لو كان لدينا وسيلة طبيعية للمعرفة الحقة ، لما افتقرنا إلى الضمان الإلهى ، ولو كانت قوانا العارفة تؤدى وظيفتها كالواجب ، وتمضى بالطبع إلى الحقيقة ، لحملت فى نفسها علامة صدقها ، ولعلمنا ذلك قبل الالتجاء إلى الضمان الإلهى ؛ أما افتقارنا إلى ضمان خارج عن العقل والحواس ، فأدعى إلى التشكك فى الله وحكمته وجودته .

(حـ) وللتمييز بين الصادق والكاذب من الأفكار ، تمهيداً للخروج من التصور إلى الوجود ، يرتب ديكارت الأفكار فى طوائف ثلاث : الأولى أفكار حادثة أو اتفاقية ، وهى التى يلوح لنا أنها آتية من خارج ، أى التى تقوم فى الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج ، كاللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة ، وهى غامضة مختلطة . — الطائفة الثانية أفكار مصطنعة ، وهى التى نركبها من أفكار الطائفة الأولى ، كصورة فرس ذى جناحين ، أو صورة حيوان نصفه إنسان ونصفه فرس ، وما شاكل ذلك . — والطائفة الثالثة أفكار غريزية أو فطرية ، ليست مستفادة من الأشياء ولا مركبة بالإرادة ، ولكن النفس تستنبطها من ذاتها ؛ وتمتاز هذه الأفكار بأنها واضحة جلية بسيطة أولية ، وهى التى تؤلف الحياة العقلية بمعناها الصحيح ، كفكرة الله والنفس والامتداد وأشكاله والحركة وأنواعها والعدد والزمان وغيرها . وقد سئل ديكارت فى هذه الأفكار ، فقال إنه يقصد بكونها غريزية أن فينا قوة تحدثها ، وبكونها طبيعية أنها فى النفس على نحو ما نقول إن السخاء أو إن مرضاً ما طبيعى فى بعض الأسر ، وقال إنها ليست مرتسمة فى العقل كأبيات الشعر فى الديوان ، ولكنها فيه بالقوة كالأشكال فى الشمع ، وإنها فى عقل الطفل على نحو ما هى فى عقل الراشد حين لا يفكر فيها . ويعود إلى علة الأفكار ، فيقول إن أفكار الطائفة الأولى

---

(١) قيل « مثالية » فى ترجمة « إيديالزم » : وقد رأينا أن نقصر لفظ « مثالية » على النسبة إلى نظرية أفلاطون فى المثل والنسبة إلى المثل الأعلى ، وأن نقول « تصورية » للدلالة على المذهب الذى عرفناه فوق . والإفرنج إذ يستعملون لفظاً واحداً هو « إيديالزم » يضطرون إلى تعيينه بقولهم idobjectif دلالة على النظرية الأفلاطونية و idsubjectif دلالة على المعنى الآخر .

والثانية لا تتطلب علة غير النفس، فإنها عبارة عن انفعال النفس بالمؤثرات الخارجية وتركيب الانفعالات بعضها مع بعض . أما الأفكار الفطرية فإنما تمثل « طبائع بسيطة وحقائق موضوعية » فمن الخطأ الظن أن العقل علتها الكافية . إن العقل علة كافية للفكرة من حيث هى فعل نفسى ، لا من حيث موضوعها . وعلى ذلك يجب استعراض الأفكار الفطرية والنظر فيما إذا كانت تفسر بالفكر وحده أو تقتضى علة خارجية . ذلك سبيلنا للتخطى من التصور إلى الوجود .

٣٥ ـــ الله والحقيقة :

(١) أجل، إذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما فيّ بحيث لا أكون علة هذه الفكرة ، علمت أنى لست وحيداً فى العالم . والواقع أنى أجد بين أفكارى فكرة الله ، أعنى فكرة موجود كامل لا متناه . وهذه الفكرة واضحة متميزة ، فإنها تحوى كل ما أتصور من كمال . من أين جاءتنى ؟ هل أقول إنى استنبطتها من نفسى؟ ولكنى موجود يشك ويتردد كما رأينا، والشك علامة النقص إذ من البين أن العلم خيرٌ منه ، فكيف أستطيع استحداث فكرة الكامل وأنا ناقص ؟ هل أقول إنها جاءت من الأشياء الخارجية ؟ ولكنها لا تخطر لى أبداً على غرة مثل أفكار المحسوسات ، والعالم الخارجى ناقص مؤلف من أشياء كل منها محدود ، ومهما أجمع أشياء أو أفكاراً ناقصة بعضها إلى بعض ، فلن أبلغ إلى تأليف فكرة الكامل اللامتناهى . هذا إلى أن هذه الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب ، من حيث إنها تمثل موجوداً واحداً حاصلا على جميع الكمالات وإنى لا أستطيع أن أنقص منها أو أزيد فيها شيئاً . ولا يمكن أن يقال إنى لا أتصور الكامل اللامتناهى بفكرة محصلة ، بل بإدخال السلب على فكرة النقص والتناهى التى أجدها فى نفسى ، إذ ليست فكرة الكامل اللامتناهى معدولة تمثل عدماً وسلباً ، ولكنها محصلة تمثل موجوداً هو أكمل موجود . بل الواجب أن يقال على العكس إنى إنما أتصور النقص والتناهى بالحد من الكمال واللاتناهى ، ولو لم تسبق لى فكرة موجود كامل لا نقص فيه ، لما استطعت أن أعتبر نفسى ناقصاً . وإذن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة ، ولا يبقى إلا أنها فطرية بسيطة أولية .

(ب) إذا تقرر هذا قلت : إن كل ما أتصور بوضوح حصوله لماهية ما فهو حاصل لها ، أو كل محمول متضمن فى فكرة شىء فهو صادق على هذا الشىء فمثلا حين أتصور المثلث ، أتصور ماهية ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكرى فلا أستطيع أن أعدل فيها زيادة أو نقصاناً ، وأنا أتصور فى ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين ، وهذا صحيح عن المثلث . وهكذا فى كل ماهية . فإذا عدت إلى فكرة الكامل وجدتها تتضمن الوجود بالضرورة ، لأن الوجود كمال ولو كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً لموجد ، وهذا خلف . فوجود الله لازم من ذات فكرة الله ، أى من مجرد تعريفه . وقد يبدو هذا القول مغالطة ، ولكن ذلك وهم ، سببه أننا نميز بين الوجود والماهية فى سائر الأشياء ، فتحملنا العادة على اعتقاد إمكان فصل الوجود عن ماهية الله . أما إذا تدبرنا الأمر ، وجدنا ماهية الله تقوم فى حصول جميع الكمالات ، وأن فكرة الله هى الفكرة الوحيدة التى تتضمن الوجود كمحمول ذاتى ، فلا يمكن فصله عن الماهية ، كما لا يمكن فصل فكرة الوادى عن فكرة الجبل . وهذا دليل أول على وجود الله ، هو دليل القديس أنسلم مهد له ديكارت ودعمه ببيان أصالة فكرة الله ، ويعد هذا البيان نصيبه الخاص فى إقامة الدليل .

(حـ) إذا انتقلت من النظر فى مفهوم فكرة الله إلى الفحص عن علتها ، كان لى دليل ثان على وجود الله . قد سبق القول أن لها من الحقيقة الموضوعية أو الكمال ما يفوقنى إلى غير حد ، فلا يمكن إلا أن تكون صدرت إلى عن علة كفء لها ، أى عن موجود حاصل بالفعل على الكمال الممثل فيها . ورب قائل يقول : لعلى أعظم مما أظن ، ولعلى حاصل بالقوة على الكمالات التى أضيفها إلى الله ، ولعل هذه القوة على اكتساب الكمالات بالتدريج كافية لتوليد تصور هذه الكمالات فى نفسى . ولكن لا ، فمن الجهة الواحدة الله موجود كله بالفعل ، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق كل إكتساب الكمال بالتدريج ؛ ومن جهة ثانية ليس يمكن تحقيق اللامتناهى بزيادات متتالية ، إذ أن كل ما هو متناه فهو قابل للزيادة دائماً ، فالظن بأن موجوداً متناهياً يستطيع الوصول بالتدريج إلى اللامتناهى ظن متناقض ، وأخيراً العلة التى بالقوة ليست شيئاً وليست علة ،

والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل . إذن فالله موجود ، وهو نموذج فكرة الكامل اللامتناهى وعلتها .

(د) وإذا فحصت عن علة وجودى بصفتى حاصلا على فكرة الكامل ، كان لى دليل ثالث على وجود الله . ذلك بأننى لو كنت خالق نفسى ، لكنت منحت نفسى الكمال الممثل لى فى هذه الفكرة ، من حيث إن الإرادة تتجه إلى الخير دائماً ، وما الكمال إلا صفة للموجود وحال له ، فخلقه أيسر من خلق الوجود ذاته ، فلو كنت أوجدت نفسى لكنت أردت لها كمال الوجود ، ولكنى ناقص ، فذلك دليل على أنى لست خالق نفسى . ولا يمكن القول أنى وجدت دائماً على ما أنا الآن ، فإن أجزاء الزمان منفصلة بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذى سبقه ، فالموجود ، لكى يدوم فى كل آن ، مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه ، فلا أستطيع الدوام زمناً ما إلا إذا كنت أخلق خلقاً جديداً فى كل آن ، وليس لدى مثل هذه القوة لحفظ نفسى فى الوجود ، ولو كانت لى لعلمت ذلك علماً يقيناً ، فإن قوة ما لا توجد فى بما أنا موجود مفكر دون أن أعلمها ؛ وإذن فلست خالق نفسى . ثم لا يمكن أن يقال إن وجودى مستمد من والدى أو من علة أخرى دون الله كمالا ، لأنه مهما تكن تلك العلة فلا بد أن تكون حاصلة على فكرة الكمال ، وحينئذ فإما أن تكون أوجدت نفسها ، وأوجدت نفسها كاملة ، فتكون الله ، أو أن تكون صدرت عن علة أخرى ، فتعود المسألة ، ويمتنع التسلسل إلى غير نهاية ، لأن المطلوب هنا ليس العلة التى أوجدتنى فى الماضى ، بل التى تحفظ وجودى فى الحاضر ، فلا بد من الوقوف عند علة هى الله . وهكذا كما أدركت النفس دون أن أخرج من الفكر ، فقد أدركت الله إدراكاً مباشراً فى علاقتى بفكرى ووجودى ، وبلغت إلى موجود محقق مع بقائى مستمسكاً بالفكر . إن فكرة الله محدثة فى منذ خلقت ، وهى طابع الله فى خليقته .

(ه) ونحن نتغاضى هنا عما فى هذه الأدلة من مسائل فرعية تغنينا غرابتها عن الإسهاب فى نقدها ، مثل احتمال إحداث الموجود ذاته ، وتصور الدوام خلقاً متكرراً لا ندرى كيف يبقى معه الموجود هو هو ، واعتقاد ديكارت أن المفكر يدرك كل ما فى نفسه ، مما يرجع إلى إنكار القوة واللاشعور — نتغاضى عن هذا

وعن غيره ، ونحصر النظر فى فكرة الله التى يبنى عليها ديكارت أدلته الثلاثة .
هل صحيح أنها محصلة جلية متميزة ؟ الواقع أنها مكتسبة بالاستدلال ، فالأصل فيها ضرورة تفسير الموجود المتغير بإسناده إلى علة ، وضرورة الوقوف عند علة أولى فى سلسلة العلل ، وإلا بقى الموجود المتغير بدون تفسير ، وضرورة إيجاب الوجود لهذه العلة الأولى ، وإلا لم تكن أولى . فديكارت يتناول هذه الفكرة كما كونها الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون ويعتبرها أولية ، فيبدأ من حيث انتهوا ، ويعتبرها محصلة ، ولو كانت كذلك لاستوى فيها كل الناس ، ولأظهرتنا على ماهية الله كما هى ، والواقع يرد هاتين النتيجتين ، وديكارت نفسه يقر بهذا الواقع فيقول (فى التأمل الثالث) : « أجل إنى لا أفهم اللامتناهى ، وإنى أجهل أموراً كثيرة فيه ، ولكنى متى علمت أنه حاصل على جميع الكمالات التى أتصورها ، وفهمت حق الفهم أن تمام الإحاطة باللامتناهى ممتنع على موجود متناه مثلى ، فقد حصلت على فكرة عنه جلية جداً ولو أنها ناقصة جداً » . نقول : إذا كانت الفكرة ناقصة إلى هذا الحد ، فليست صورة حقة للامتناهى تفيدنا معرفته كما هو وإنما هى فكرتنا نحن عنه ، أو بعبارة أدق هى جملة أحكامنا بأن الله موجود وبأن له كذا وكذا من الصفات ، أى أن تلك الفكرة فعل عقل متناه ناقص يتعقل الكامل اللامتناهى كما يستطيع . فديكارت إذ يقول إنها محصلة ، يخلط بينها وبين موضوعها ، فإن هذا الموضوع ، الذى هو الله موجود حق ، أما فكرتنا عنه فليست صورة أو معنى شبيهاً به ، وإلا كانت تظهرنا على حقيقة اللامتناهى إظهاراً كلياً كما قلنا ، وهذا غير صحيح . ولكن ديكارت ، وقد قطع الصلة بين الفكر والوجود ، اضطر لوضع الأفكار موضع الموجودات واعتبارها أشياء قائمة بأنفسها . وهو بقوله إن فكرة الله محصلة ، وبفصله بينها وبين الاستدلال الذى ينتجها ويسوغها ، يمهد السبيل لاعتبارها مجرد صورة فكرية أو وهماً ضرورياً كما يقول كنط ، أو تشخيصاً للمجتمع كما يقول الاجتماعيون ، أو ما إلى ذلك من أقاويل.

(و) وما دامت هذه الفكرة دعامة الأدلة الثلاثة ، فقد انهارت هذه الأدلة بانهيارها . ذلك بأن الوجود المتضمن فى فكرة الله محمول من جنس الفكرة ، أى محمول متصور فحسب ، وليست الفكرة صورة حقة لموضوعها ، فقد زال عنها امتيازها وأضحت فإذا بينها وبينه مثل ما بين سائر الأفكار وبين موضوعاتها من

مسافة ، وتعين البحث فيما إذا كان يقابلها موضوع حقاً ، أوكانت مجرد تصور ، فإذا ثبت لها موضوع ، قيل حينئذ إن الوجود محمول ذاتى له كما قدمنا . وبعبارة أخرى : إذا ثبت وجود الله ، فقد ثبت أن الوجود واجب له ؛ أما الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الواقعى ، فغلط أو مغالطة ، وقد نبه على ذلك القديس توما الإكوينى فى رده على دليل القديس أنسلم . أما عن الدليل الثانى ، فما دامت فكرتنا عن الله ناقصة ومكتسبة بالاستدلال ، فليست تتطلب علة لامتناهية ، وليس ما يمنع أن تصدر عن الموجود المتناهى الذى يتصورها ، وهو إنما يتصورها بحكم ينفى الحد ويطلق الوجود من كل قيد . وأما عن الدليل الثالث ، فلا مسوغ للانتقال من وجودى المتناهى إلى الموجود اللامتناهى ، إذ أن هذا الانتقال لا يتم عند ديكارت بتطبيق مبدأ العلية على وجودى ، بل بواسطة حصول فكرة اللامتناهى فى فكر متناه لو كان خلق نفسه لكان خلقها كاملة لامتناهية ؛ فإذا كانت فكرتى عن اللامتناهى ليست لامتناهية ، فقد بطل الاستدلال ، ولم يبق منه إلا أنى قد أكون خالق نفسى ، أى قد أكون ، وأنا موجود متناه حاصل على أفكار متناهية ، خلقت نفسى متناهياً ! إلى مثل هذا التناقض يرجع دليل ديكارت متى أبطلنا الواسطة المبنى عليها ، أى كون فكرة اللامتناهى محصلة بسيطة أولية . وقد استعاض ديكارت بفكرة انقسام الزمان إلى غير نهاية ، عن فكرة الإمكان التى استخدمها السلف ، أو أنه نقل الإمكان إلى اللحظة الآتية التى لا يستطيع فيها المخلوق استبقاء وجوده ، فيجدد الله خلقه . فدليله لا يرمى إلى إثبات بداية للمخلوق ، بل إلى تفسير دوامه وحفظه فى الوجود . وهذا تصور غريب لدوام المخلوق ولحفظ الله له .

(ز) وغريب كذلك تصور ديكارت لماهية الله : فإن الله عنده حر قدير حتى ليعتبر « بالإضافة إلى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالإضافة إلى معلولها » بل حتى إنه « لو لم يكن إعدام الذات نقصاً ، لأمكن إضافة تلك القوة إليه » ، وتتناول حرية الله كل شىء ، ليس فقط ما نراه ممكناً ، بل أيضاً « الحقائق الدائمة » رياضية وفلسفية ، وماهيات المخلوقات : فإن الله صانع الأشياء جميعاً ، وهذه الحقائق والماهيات أشياء ، فهو إذن صانعها . أجل إنها تبدو لنا ضرورية ، ولكن الله هو الذى أراد أن تكون كذلك ، وفرضها على عقلنا . لقد كان الله حراً

فى أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية ، وزوايا المثلث الثلاث مساوية قائمتين ، مثلما كان حرًّا فى أن لا يخلق العالم ؛ فلما اختار ، غدا اختياره حقًّا ؛ ولما كان الله ثابتاً ، فلا خوف أن يتغير الحق . والنصوص الواردة بهذا المعنى كثيرة صريحة ، تدل على شدة تعلق ديكارت بنظريته هذه ؛ وهى واردة فى رسائله الخاصة منذ سنة ١٦٢٩ ، وفى ردوده على الاعتراضات ، دون الكتب التى أعلن فيها مذهبه كاملا منظماً ، وقبل نشره للكتاب الأول من هذه الكتب (وهو « المقال ») بثمانى سنين . وفى سنة ١٦٣٠ ظهر كتاب يدور على هذه المسألة لقسيس صديق لديكارت من قساوسة « الأوراتوار » هو الأب Gibicof . والنظرية على كل حال قديمة ، نجدها بارزة فى القرن الرابع عشر عند دونس سكوت ونقولا دوتركور ، ونجدها تولد الشك . وديكارت نفسه يدلنا على أثرها فى المعرفة حيث يقول (فى التأمل الثالث) : « إذا كنت حكمت أن بالاستطاعة الشك فى هذه الأشياء ، فما كان ذلك لسبب غير أنه كان يخطر ببالى أن إلهاً قد يكون أعطانى طبيعة هى بحيث أخطئ حتى فيما يبدو لى أوضح ما يكون . وكلما عرض لفكرى هذا الرأى المتصور آنفاً فى إله كلى القدرة ، رأيتنى مرغماً على الاعتراف بأن من الميسور له ، إن شاء ، أن يجعلنى أخطئ حتى فيما أعتقد أنى أدركه ببيان عظيم جدًّا ؛ وعلى العكس كلما توجهت صوب الأشياء التى أعتقد أنى أتصورها بغاية الوضوح ، رأيتها تقنعنى . . . » .

(ح) وعلى ذلك نرى أن لهذه النظرية أثراً كبيراً فى تركيب المذهب . إذا كانت الحقيقة خلقاً حرًّا ، فلم يعد لها قيمة بالذات ، وإنما قيمتها آتية من أمر الله ، وقد كان فى مقدور الله أن يقرر نقيضها كما يقول ديكارت ويكرر القول ، وإذن فباستطاعتنا أن نشك فيها مهما بدت ضرورية ، لأنها ضرورية بالإضافة إلينا ، ولكنها ممكنة فى نفسها وبالإضافة إلى الله . فالشك الكلى المؤيد بفرض الروح الخبيث يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر ، وليس يشك ديكارت فى صدق الفكر إلا لأنه يشك فى الحقيقة . فكان محتوماً عليه أن يستبعد كل حقيقة حتى يبلغ إلى الفكر الخالص ، لكى يقف نفس موقف الله وهو يقرر الحقيقة . هذا من جهة . ومن جهة أخرى ، إذا كانت الحقيقة وضعية ، فليس يعتبر الوضوح علامة حاسمة لتصديقها ، ولكنه شعور ذاتى يميل بنا إلى التصديق ،

فقبل أن نميل معه يتعين علينا أن نتيقن أنه غير خادع ، إذ كما أن الحقيقة محدثة فإن مصاحبة الوضوح لها محدثة كذلك ، فالثقة بها تقتضى معرفة واضعها وكونه كاملا صادقاً ، وإلا امتنع لدينا كل سند للحقيقة . فصدق الله ضمان الوضوح ، ومعنى الاثنين جميعاً أن بين العقل وبين الحقيقة مناسبة وملاءمة لأنهما من صنع الله .

٣٦ — العالم وقوانينه :

(ا) بعد أن يطمئن ديكارت إلى وجود الله وصدقه ، ينتقل إلى وجود العالم ويسأل نفسه : هل الماديات موجودة ؟ فيجيب بالإيجاب ، ويقدم الأسباب . فأولا هذه الأشياء ممكنة ، والله يستطيع إحداث الممكنات . ثم إن فى قوة حاسة هى قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها أفكار المحسوسات ؛ وهذه القوة الفعلية ليست فىّ ، فإنى جوهر مفكر ، وليست هذه القوة مفكرة ، وإذن فهى خارجة عنى . على أنها قد تكون إما جسماً حاصلا بالذات على ما أتصوره فى المحسوسات ، أو تكون الله الحاصل عليه على نحو أسمى : فما هى ؟ إنى أحس فى نفسى ميلا طبيعيًّا إلى الاعتقاد بأشياء جسمية ، وما دام هذا الميل طبيعيًّا فهو صادر عن الله ، والله صادق فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لأفكارى . إن طبيعتى تعلمنى أن لى جسماً ، وأن أجساماً أخرى تحيط بى ، وأن هذه الأجسام مختلفة فيما بينها تحدث فى إدراكات مختلفة ولذات وآلاماً . فلن أكترث بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الأحلام ، فإن مراجعة الحواس بعضها ببعض ، ومراجعتها بالذاكرة والعقل ، تبدد الخوف من الخطأ فى الإدراك الحسى . وكذلك تتميز اليقظة باتساق الإحساسات فيما بينها ، ويتميز المنام باضطراب التصورات . هذه قرائن لا يمكن أن أخطىء فيها وقد علمت أن ليس الله خادعاً .

(ب) الماديات موجودة إذن . ولكن على أى نحو ؟ هنا يجب أن أراجع أفكارى بكل حذر حتى يقتصر تصديقى على ما أراه واضحاً متميزاً ، فإن أفكارى إنما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح ، والله إنما يحدث من موضوعات الأفكار ما يتصور بوضوح ليس غير . وما أتصوره واضحاً فى الأشياء يرجع إلى أنها امتداد فحسب ، وباقى ما يبدو فى الإحساس فهو صادر عن

فكرى : الضوء واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة ، كل هذه انفعالات ذاتية ، أفكار غامضة أضيفها خطأ لذلك الميل الطبيعى ، وأتخذها أساساً لمعرفة ماهيات الأجسام ، وليس فى الأجسام شيء يشابهها ، وليس لها من غاية سوى إرشادى إلى النافع والضار فأكيف مواقفى فى الحياة تبعاً لذلك . فديكارت يستبعد « الكيفيات الثانوية » ويستبقى « الكيفيات الأولية » مع كونها جميعاً إحساسات وانفعالات ، مستنداً إلى مفهوم فكرة المادة وإلى صدق الله .

(حـ) هذه المادة الهندسية لا متناهية المقدار من حيث إنه يستحيل وضع حد للامتداد . وديكارت يعول هنا على الامتداد المتخيل لا الامتداد المعقول ، فإن المخيلة لا تقف عند حد فى تخيلها إذ أنها لا تتخيل إلا المحسوس ؛ أما العقل فيستطيع الحكم بوجوب الحد متى علم أن المادة الموجودة بالفعل متشكلة بالضرورة ومن ثمة محدودة بالضرورة . وهذه المادة الهندسية مقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، فليس هناك جواهر فردة أو أجزاء لاتتجزأ من حيث إن كل امتداد مهما صغر قابل للقسمة إلى جزأين وهكذا إلى غير نهاية . وهذه المادة الهندسية ملاء لايتخلله خلاء ، لأن الخلاء امتداد ، والامتداد مادة (عند المخيلة كما تقدم) بحيث تفسر كل حركة بأن الجسم المتحرك يطرد الجسم المجاور له ليحل فى مكانه ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فالحركة فى العالم دائرية . والمادة متحركة حركة متصلة : حركها الله منذ الخلق ، وشرع للحركة قوانين . هذه القوانين تستنبط من فكرة ثبات الله ؛ وأولها « إن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره » ؛ ومن هذا القانون يلزم قانونان : أحدهما « أن مقدار الحركة (المحدثة عند الخلق) يبقى هو هو فى العالم لا يزيد ولا ينقص » ؛ والآخر « أن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار فى حركته على خط مستقيم » وهذا قانون القصور الذاتى ، وديكارت أول من وضعه عن بينة ، وقد يكون وصل إليه بتأثير كپلر . هذه القوانين الثلاثة تنطوى على جميع قوانين الحركة ، وكلها ثابتة بثبات الله [1] . فهنا أيضاً يلجأ ديكارت إلى الله لكى يقيم أركان علمه الطبيعى ؛ ولكن هل يمنع ثبات الله من حدوث التغير فى الطبيعة ؟ ومن يدرينا ، لعل الله أراد بإرادة واحدة أن توجد قوانين معينة وقتاً ما ، ثم أن تحل محلها قوانين أخرى ؟

---

(١) « مبادئ الفلسفة » القسم الثانى ، فقرات ٢١ ، ٢٢ ، وما بعدها .

(د) وكان من فعل الحركة فى المادة على مقتضى القوانين أن تكونت السماء والأرض والسيارات والمذنبات والشمس والنجوم الثوابت والضوء والماء والهواء والجبال والمعادن والنباتات والحيوانات والأجسام الإنسانية . تكونت كلها بمحض فاعلية الحركة فى الامتداد ، دون أى شيء من تلك الكيفيات والقوى والصور الجوهرية التى أضافها أرسطو والمدرسيون إلى المادة ، ودون علل غائية ، فليس لهذه العلل محل فى العلم الطبيعى ، وأنى لنا أن نكشف عن غايات الله ، والله على كل حال لم يتوخ غاية ، وإنما رتب الأشياء بمحض إرادته الحرة . فالأجسام آلات ليس غير ، بما فيها النبات والحيوان وجسم الإنسان . أما أن الحيوان عاطل من العقل ، فدليله أنه لا يتكلم ونحن نشاهد أن الكلام لا يقتضى إلا قليلا من العقل . وإذا كان بعض الحيوان يفوق الإنسان مهارة فى بعض الأفعال ، فإنه لا يبدى شيئاً من تلك المهارة فى أفعال أخرى كثيرة ؛ فما يفوقنا فيه لا يدل على عقل وإلا لكان حظه منه أكبر من حظنا ولأجاد سائر الأفعال ، ولكنه يدل على أن لا عقل له وأن الطبيعة هى التى تعمل فيه . كذلك ليس للحيوان شعور وعاطفة ، لأن العاطفة ضرب من الفكر . وقد ظن ديكارت أن رأيه هذا تأيد باكتشاف وليم هارفى للدورة الدموية سنة ١٦٢٨ ، أى حين بين هذا العالم أن الدم لا يجرى فى الجسم بقوة ذاتية ، بل إن انقباض القلب هو الذى يدفعه ، فاعتقد ديكارت أن قوانين الحركة تنطبق أيضاً على الجسم الحى ، وأن فى الأعصاب « أرواحاً حيوانية » هى أدق أجزاء الدم وأسرعها حركة ، بحركاتها تفسر جميع الأفعال الحيوية الجسمية ، ومثل هذه الأفعال مثل حركاتنا اللاإرادية ، كمد اليدين إلى أمام فى حركة السقوط ، فإنها حادثة عن تحرك الأرواح الحيوانية بتأثيرات غير مشعور بها . فإذا كان الحمل يهرب عند رؤية الذئب ، فذلك لأن الأشعة الضوئية الصادرة عن جسم الذئب إلى عين الحمل تحرك عضلاته بوساطة تيارات الأرواح الحيوانية ؛ ويمكن تفسير عودة السنونو فى الربيع كما نفسر دق الساعة فى فترات راتبة . وإذن فجميع الأجسام آلات دقيقة الأجزاء كثيرة التعقيد عجيبة الصنع ؛ ولكنها آلات على كل حال تعمل بالحركة فحسب . والعالم فى مجموعه آلة كبرى أو علم الميكانيكا متحقق بالفعل ، ولئن فاته بهاء الألوان ونغم الأصوات وشذى الروائح وكل ذلك الجمال الذى تتوهمه فيه الفلسفة الناسجة على

منوال أرسطو والذوق العام ، فقد استعاض عنه معقولية طالما نشدتها تلك الفلسفة فأعياها البلوغ إليها ، إذ قد أضحت الأجسام شبيهة بالأشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء [1] ولكنها لم تصبح كذلك إلا بإرادة الفيلسوف الذى أفرغها مما فيها من قوة وحياة ، وردها أشكالا جوفاء .

٣٧ — النفس والجسم :

(ا) بقى على ديكارت ، وقد استعاد يقينه بوجود الأجسام بما فيها جسمه ، أن يخطو خطوة أخيرة ويفحص على طبيعته هو ، إنه مؤلف من نفس وجسم ، أى من جوهرين متمايزين متضادين : النفس روح بسيط مفكر ، والجسم امتداد قابل للقسمة . ليس فى مفهوم الجسم شىء مما يخص النفس ، وليس فى مفهوم النفس شىء مما يخص الجسم ، وقد أشك فى وجود جسمى وسائر الأجسام دون أن يتأثر بهذا الشك وجود فكرى ونفسى . لذا لا يأتى العلم بالجسم إلا فى هذا الموضع كما يقتضى المنهج ، وإن كان النفس والجسم فى واقع الأمر متضامنين يؤلفان موجوداً واحداً ، فإن المنهج يقضى بأن تتسلسل الأفكار بنظام « إلى حد أن نفترض نظاماً بين الموضوعات التى لا تتالى بالطبع » ؛ وإن المبدأ التصورى يقضى بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار ولا أن يوجد فى الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصورنا للنفس والجسم . ومن أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم ؟ إنه يضع التعريف من عند نفسه ، لا من ملاحظة الكائنات الحية ، ولا يريد أن يعلم أن الجسم ، وإن كان عديم القدرة على التفكير ، فقد يكون شرطاً للتفكير ، ومن ثمة قد يكون متصلاً بالنفس ضرباً من الاتصال أوثق من الذى يرضى به الفيلسوف الأفلاطونى . وقد اعتقد ديكارت أنه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط المادية وأقام الميتافيزيقا . ولكن هذا الفصل الذى ينكر النفس على الحيوان ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا ، قد يؤدى إلى إنكار النفس على الإنسان ورد التعقل إلى الإحساس المشاهد فى الحيوان، فتسقط الروحانية ، وتسقط الميتافيزيقا

---

(١) «مقال فى المنهج» القسم الخامس ؛ « ومبادئ الفلسفة » .

من حيث إنها لا تقوم على الحس بل على العقل . وسنرى كثيرين من الفلاسفة يستخرجون هاتين النتيجتين ، ويردون على ديكارت بنفس أقواله .

(ب) بيد أن ديكارت يستدرك فيقول : إن طبيعتى تعلمنى أنى لست حالا فى جسمى حلول النوتى فى السفينة ، ولكنى متحد به اتحاداً جوهريًّا يكون كلا واحداً ، بحيث لو جرح جسمى فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل ، ولكنى أنبه إليه بالألم . فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هى كذلك ، وإنما هى ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما . ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر [١] . عجباً ! يستعير ديكارت ألفاظ أرسطو الذى ينكر على أفلاطون أنْ تكون النفس فى الجسم «كالنوتى فى السفينة » والذى يؤكد اتحاد النفس والجسم «اتحاداً جوهريًّا». فكيف يفسر ديكارت هذا الاتحاد ؟ الواقع أنه يذعن هنا مكرهاً لشهادة الوجدان وأن مذهبه ثنائى لا يطيق الوحدة بحال . فى مواضع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالة فى الجسم مجرد حلول ، وهو يعين لها فيه مكاناً ممتازاً هو الغدة الصنوبرية « حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع أخص منها فى سائر الأجزاء ، وتنتشر قوتها فى الجسم كله » . وإنما وضعها فى هذا الجزء من الدماغ لأنه رأى فيه المكان الملائم لقبول الحركة وتوجيهها ، أى فى وسط الدماغ وفوق القناة التى تمر منها الأرواح الحيوانية من تجاويف مقدم الدماغ إلى تجاويف مؤخره . فكلما أرادت النفس شيئاً « حركت الغدة المتحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلق بتلك الإرادة » . أما الجسم فيؤثر فى النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هى ألواناً وأصواتاً وروائح وطعوماً ورغبات ولذات وآلاماً . ولا ندرى كيف تتم هذه الترجمة ، ولم تحس النفس الجوع والعطش ، وتحس ألماً من جرح ، بدل أن تدرك مجرد إدراك أن بالجسم جرحاً وأن به حاجة إلى الطعام والشراب ، وماذا يصير بمبدأ القصور الذاتى : إن النفس روح فلا تنالها الحركة ، وعلى ذلك فالحركة الجسمية حركة فانية ؛ فإذا سلمنا أن النفس تحرك الغدة الصنوبرية ، قلنا بحركة جديدة غير ناشئة من حركة سابقة ، ومبدأ

---

(١) كتاب « انفعالات النفس » فقرات ١٢ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٤٢ .

القصور الذاتى يحول دون تصور الحركة تفنى أو تخلق . وقد قال ديكارت رداً على اعتراض أو سؤال : إن النفس لا تخلق حركة ، بل توجه الأرواح الحيوانية. ولكن التوجيه أو التغيير فى الاتجاه يقتضى حركة ، فيخالف مبدأ القصور الذاتى على أن ديكارت يقول إنه هكذا رتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه ، أى هكذا رتبها الله ؛ فيعود ديكارت إلى الله مرة أخرى للخروج من مأزقه ، كما كان التراجيديون اليونان يقحمون الآلهة فى المواقف الحرجة . وتلك هى الكلمة الأخيرة فى المشكلة ، إذ يستحيل تصور اتحاد حقيقى بين جوهرين تامين ، وتصور تفاعل حقيقى بين جوهرين متضادين .

(حـ) ولديكارت كلمة أبلغ دلالة على هذه الاستحالة . ألحت عليه الأميرة إليزابث أن ينجدها بالتعليل الشافى. فأفاض فى القول دون أن يأتى بشىء جديد، بل إن هذه الإفاضة تنم عن حيرة شديدة ، وانتهى بالاعتراف بأن المسألة لا تحتمل حلاً عقلياً . قال : « تعلم النفس بالعقل، ويعلم الجسم بالعقل كذلك ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة . أما اتحاد النفس والجسم ، فلا يعلم إلا علماً غامضاً بالعقل والمخيلة ، ويعلم علماً واضحاً بالحواس ، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس ، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا أنفسهم للحياة وللأحاديث الجارية » . وأردف ذلك بقوله : « لا يلوح أن باستطاعة العقل الإنسانى أن يتصور بجلاء وفى نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما ، إذ أن ذلك يقتضى تصورهما شيئاً واحداً وشيئين ، وهذا تناقض » . وهذا إقرار صريح بالعجز والفشل . لذلك نرى نظرية ديكارت فى النفس والجسم خير نظرياته بياناً لما يميز مذهبه من تركيب صناعى . إنها ضعيفة إلى حد التناقض بإقرار الفيلسوف نفسه ، وعندها يتحطم المنهج الجديد فى يد صاحبه . وإن فى هذا الإخفاق لعبرة ، فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الإنسانية ومحاولة إخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضاً ، بدل إخضاع الفكر للوجود . إن الوجود أصلب من أن يلين للنظريات ، وهو لا يلبث أن يثأر لنفسه منها ويبين تهافتها . أليس غريباً أن نسمع ديكارت « العقلى » المعتد بالعقل إلى غير حد ، يدعونا إلى اطراح العقل والاسترسال مع الحياة وأحاديث الناس فى مسألة هى من الأهمية الفلسفية بأعظم مكان ؟ وهل هناك ثأر أبلغ من هذا ؟ وإذا

ذكرنا أن كپلر وجليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة ، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر وتقودهم إلى مكتشفات جديدة ، بينما القوانين (غير الصحيحة) التى فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الأشياء إلا تفسيراً إجماليًّا ، ولا تسمح بأى توقع – إذا ذكرنا ذلك كان لنا منه مثال آخر على ثأر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم .

٣٨ – تعقيب على المذهب :

(ا) نستطيع الآن أن نرى أن العلم الطبيعى الرياضى مفتاح المذهب ، كما أن الشك فى ضرورة الحقيقة مفتاح المنهج (٣٥ ج) . تقدم لنا الرياضيات المثل الأعلى للعلم ، ذلك العلم « اللمى » الذى ينزل من المبادئ إلى النتائج فيبين علة النتائج فى مبادئها ويرضى العقل تمام الرضا . كان أفلاطون يصبو إلى هذه الغاية ويحاول تحقيقها ؛ وكان أرسطو يعتبرها كذلك الغاية القصوى ، ولكنه فطن إلى أن العلم الطبيعى نوع آخر من العلم ، هو العلم « الأنى » المكتسب بالاستقراء ، يأتى فى المرتبة الثانية لأنه يقتصر على القول بأن الشىء كذا دون بيان العلة فى أكثر الأحيان ، ولكنه العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التى تبدأ بالمحسوس وتتأدى منه إلى المعقول . ولم يوفق ديكارت إلى مثل اتزان أرسطو وتواضعه ، فقد غلا فى طلبه المعقولية وأراد أن يكون علمنا كله لميًّا أو لا يكون أصلا ، فأحال العلم الطبيعى علماً رياضيًّا بحتاً . وذهب فى ذلك إلى حد افتراض قوانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع ، ولكنه افترضها « لكى يمكن أن تقع الأشياء تحت الفحص الرياضى » . والرياضيات لا تنظر فى غير الأعداد والأشكال ، فمتى رددنا العلم الطبيعى إلى الرياضى ، رددنا الأجسام الطبيعية إلى أشكال هندسية ، ورددنا أفعالها إلى حركات آلية تقاس ويعبر عنها بأعداد ، سواء فى ذلك الأفعال الحيوية والأفعال الجمادية على ما بين الطائفتين من تباين . فيلزم عن ذلك أن الإحساس ذاتى ، وأن لا شبه بينه وبين علته الخارجية .

(ب) يضاف إلى ما تقدم أن تصور الأجسام الخارجية آلات ، أى مركبات صناعية خلواً من كل طبيعة أو ماهية ، يحملنا على استبعاد المنطق القديم القائم على أن الموجودات طبائع وماهيات لها خواص وأعراض ، فلا يبقى هناك

مجال لتحليل الأشياء إلى أجناس أنواع ، وإنما تحل إلى أجزاء حقيقية كأجزاء الآلة ، فلا نقول « الإنسان حيوان ناطق » بل نقول « الإنسان نفس وجسم » . وديكارت يستبعد بالفعل الحكم الأرسطوطالى (وهو إسناد محمول إلى موضوع ، أو وصف شيء بشيء) ويستعيض عنه بمعنى آخر للحكم هو أنه اعتقاد الإرادة بوجود خارجي لموضوع فكرة ما . وإن من ينعم النظر فى «قواعد تدبير العقل» يرى فى ديكارت واحداً من الاسميين ، أولئك الفلاسفة الحسيين الذين ظهروا فى القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين على الفلسفة الأرسطوطالية ، فإن ديكارت يعتبر المعانى الكلية أسماء جوفاء ، ويستعيض عنها بما يسميه الطبائع البسيطة ، ويستعيض عن منطق أرسطو بمنهج الرياضيين. ويلزم من ذلك (كما تنبه إليه الحسيون ، القدماء منهم والمحدثون) أن ليس هناك حقائق ضرورية ، فينشأ لدينا سبب آخر للشك فى العقل شكاً حقيقياً لا منهجياً . ويمكن أن نقول إن الفلسفة الحديثة كلها اسمية مثل ديكارت .

(حـ) بهذا المذهب أحدث ديكارت انقلاباً خطيراً فى عالم الفكر . فأولا قد غير نظر العقل لطبيعته . كان القدماء يعتقدون أن العقل يدرك الوجود ، فأصبح العقل منعزلا فى نفسه . وأخذ الفلاسفة من بعده بهذه التصويرية ، فأنكروا العالم الخارجي — ولم يكن ديكارت قد آمن به إلا بمخالفته للمبدأ التصورى ، ولم يؤمن به إلا هزيلاً ضئيلاً على ما رأينا — وأنكروا العلية فاعلية وغائية ، وأنكروا الجوهر والنفس والله . وفى الحق إذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا ، فلا سبيل إلى تجاوزها وهذا الفصل بين الفكر والوجود استتبع الفصل بين العلم الواقعى والفلسفة ، فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد والحركة ، وحصرت الفلسفة دائرتها فى الفكر فأصبحت تأليفاً ذاتياً أو نوعاً من الفن ، وانقسم المفكرون طائفتين : واحدة تأخذ بالعلم فترد الفكر إلى حركة مادية ، وأخرى تنحاز إلى الفلسفة فترد المادة والحركة إلى الفكر . وما تزال هذه الثنائية والمشكلات الناجمة عنها قائمة إلى اليوم.

(د) وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولية ، فأصبح العقل المنعزل فى ذاته القانون الأكبر والأوحد « لا يسلم شيئاً إلا أن يعلم أنه حق » أى إلا أن يعقله هو ، ويركبه بأفكار واضحة هى فى الواقع أفكار سهلة ، فإن استعصى عليه شيء أنكره . وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر إلى الوجود ، ويتصور الأشياء على

مثال أفكاره ، ويمحو منها القوة والحياة اكتفاء بالحركة الآلية . فكان ديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود ، وأعلن أن الفكر يكفى نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه ، فقلب الوضع الطبيعى الذى يجعل العقل الإنسانى تابعاً للوجود ومحتاجاً إلى التعلم من السلف ، وأقام « الفردية » على أساس فلسفى بعد أن كانت مجرد عصيان وتمرد ، تلك الفردية التى تحمل الشخص على أن يظن نفسه أهلا للحكم على الأشياء بنفسه ، كأن ليس هناك عقول غير عقله ، فتورث الفوضى العقلية ، وعلى أن يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الأسرة والمجتمع ، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية . وقد كان العصر يضطرب بهذه الفردية التى تنفر من كل سلطان فى العلم والفلسفة والدين ، وبالعلم الآلى الذى يرمى إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لتحقيق سعادة الإنسان على وجه الأرض ؛ وكان يلتمس طريقه إلى توضيح هاتين النزعتين وتسويغهما ؛ فلما جاء ديكارت أحسهما إحساساً عميقاً ، وساهم فى العلم مساهمة خصبة ، ووضع فلسفة تؤيده وتحميه ، وترفع الفردية من مستوى العاطفة والإرادة الغامضة إلى مستوى الحق والقانون ، فوضع دستور الفكر الحديث ، واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة .

٣٩ — ذيوع فلسفة ديكارت :

(ا) فى حياة ديكارت انتشرت فلسفته فى أوربا بأسرها ، وأضحت بعد مماته معيناً يستقى منه الأنصار وهدفاً يرميه الخصوم . ففى فرنسا كانت الصالونات تتندر ببعض نظرياتها وتعابيرها ، حتى إن موليير تناولها على المسرح ، بينما كان اللاهوتيون الأرسطوطاليون فى الجامعة وخارجها ينددون بها ويحضون السلطة المدنية على تحريمها ، وكان الأوغسطينيون يناصرونها ويحملون على أرسطو . وفى هولندا كان النزاع عنيفاً . وقام من بين الأساتذة البروتستانت نفر يعارضها ويرى فيها خطراً على الدين . وفى ألمانيا وإيطاليا ظهرت كتب تعرضها وتحبذها .

(ب) من بين المذكورين من مخالفيها بيير جساندى (١٥٩٢ — ١٦٥٥) وهو قسيس فرنسى علم الفلسفة والرياضيات ، واشتغل بالطبيعيات والفلك ، وكان معجباً بجليليو متأثراً به . نشر فى شبابه نقداً شديداً للفلسفة المدرسية ، واصطنع مذهب أبيقور أخذاً عن لوكريس . وكان أحد الذين عرضت عليهم « تأملات »

ديكارت ، فدون عليها الاعتراضات . لما كان حسيًّا فى مسألة المعرفة ، جرياً مع أبيقور ، فقد عارض نظرية ديكارت فى المعانى الفطرية ، وبخاصة معنى الله ، قائلا إن الله لا يعقله عقل مقصور على الصور الحسية . وعارض ديكارت فى إنكاره الجوهر الفرد ، فقال إن القسمة إلى غير نهاية ممكنة من الوجهة الرياضية ، غير ممكنة من الوجهة الطبيعية ، فلقسمة المادة حد معين لا تتجاوزه ، والجواهر يفصل بينها خلاء ، وإلا استحالت الحركة . وعارض ديكارت فى تفاصيل العلم الطبيعى ، أى فى تفسيراته للظواهر . ولكنه لم يمض مع أبيقور إلى نتائجه الأخيرة بل أضاف إلى مذهبه المادى مذهباً روحيًّا يقول بالله والنفس الناطقة ، ويستثنيهما من المبدأ القائل إن جميع العلل مادية : ذلك بأن نظام العالم يمنع من الاعتقاد بأنه وليد حركات اتفاقية ، وأن الأخلاق والدين تقضى بأن يوجد فى الإنسان نفس لا جسمية عاقلة حرة .

الفصل الرابع

بليز بسكال

(١٦٢٣ – ١٦٦٢)

٤٠ – حياته ومصنفاته :

(١) عالم عبقرى ومفكر عميق وكاتب مجيد . ولئن لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الاصطلاحى فقد خلف أثراً حقيقاً بالذكر ترامى فعله إلى أيامنا وسيظل فعالا بلا ريب . ولد فى كليرمون (من أعمال فرنسا) وما إن أمكن التحدث إليه حتى بدت منه أمارات ذكاء خارق . وكان والده واسع الثقافة ضليعاً فى الرياضيات ، وأخذ على نفسه أن يكون معلمه الأوحد ولم يدخله مدرسة . وكان مبدؤه فى تعليمه ألا يلقنه شيئاً إلا بعد أن يبين له فائدته ، ثم أن يلقنه ما يفوق طاقته حتى يفحص بنفسه ويدرك بنفسه . فأعكفه على الفرنسية واللاتينية واليونانية . وتروى أخته المترجمة لحياته أنه فيما هما فى ذلك ، والصبى ما يزال فى الثانية عشرة ، وجد من تلقاء نفسه الأشكال الهندسية ، ثم وجد المبادئ ، ثم ركب الأدلة حتى بلغ القضية الثانية والثلاثين من الكتاب الأول لإقليدس ؛ فذهل والده وبكى فرحاً وأعطاه كتاب إقليدس فقرأه وحده . وفى رواية أخرى أقرب إلى التصديق أنه قرأ إقليدس خفية فى ساعات معدودات . على أن نبوغه كان قد ظهر واضحاً قبل ذلك بسنة ، إذ لحظ ذات مرة أن طبقاً من الخزف إذا ضرب بسكين خرج منه صوت عال ينقطع بوضع اليد على الطبق ، فما زال يكرر التجربة حتى وقف على السبب ، ووضع رسالة فى الأصوات كانت أول مؤلفاته .

(ب) وأخذ يحضر المجالس التى كان يعقدها حينذاك علماء باريس كل أسبوع قبل إنشاء أكاديمية العلوم ، وكان يساهم فى المناقشات ويعرض مسائل جديدة . وفى السادسة عشرة دون رسالة فى المخروطات جاوز فيها ما كان قد وصل إليه أحدهم ، فأعجبوا به ، إلا ديكارت فقد تصنع عدم المبالاة . وهو فى الثامنة عشرة عُين والده جابياً للضرائب ، فرآه يعانى مشقة فى حسابها ، فنبتت لديه فكرة صنع آلة حاسبة تغنى عن القلم وعن كل قاعدة حسابية . فشرع يبحث

ويجرب ، وطالت تجاربه عشر سنين صنع خلالها خمسين نموذجاً أو تزيد ، حتى سجل اختراعه سنة ١٦٤٩ وبعد ثلاث سنين وضع النموذج الأخير ، فأثار إعجاباً عاماً .

(ح) وفى الثانية والعشرين اتجه صوب العلم الطبيعى إذ علم أن توريتشلى ملأ أنبوبة زئبقاً وغمسها فى حوض ملىء بالزئبق فنزل عمود الزئبق فى الأنبوبة وترك جزءها الأعلى خالياً . فاهتم بهذه التجربة جد الاهتمام ، وأعادها فنجحت ، وبدت دليلا على وجود الخلاء . ولم يقنع بذلك وتخيل تجارب منوعة ، فاستخدم سوائل مختلفة (الماء والزيت والنبيذ) وآلات مختلفة (المواسير والرشاشات والمنافخ والسيفونات) وميولا مختلفة على الأفق ، وفى النهاية اعتقد أنه دلل على وجود الخلاء المطلق ضد أرسطو وديكارت . واعترض معترض ، فرد عليه ، وضمن رده أقوالا صريحة قوية فى شروط المعرفة العلمية وقواعد المنهج القويم . إنه يأبى أن يؤمن بغير التجربة ؛ لذا هو يؤمن بالخلاء البادى للحواس ، ويسخر من قول القائلين إن الطبيعة تنفر من الخلاء ، ويسخر من المادة اللطيفة التى يملئون بها الخلاء والتى لا تبصر ولا تلمس وكان توريتشلى قد افترض أن ضغط الهواء على سطح الحوض هو الذى يستبقى الزئبق معلقاً فى الأنبوبة ؛ فأجرى بسكال التجارب سنة ١٦٤٨ فى سفح جبل وفى قمته ، فى برج كنيسة وفى منزل خاص ، فكانت النتيجة أن الزئبق ينخفض بنسبة الارتفاع لأن ضغط الهواء أخف فى أعلى منه فى أسفل . ثم ربط قوانين توازن السوائل بمبادئ الميكانيكا العامة . فمنهجه المضى من التجربة إلى النظرية ، بخلاف ديكارت .

(د) وحوالى ذلك الوقت اتجه اتجاهاً آخر إذ اتصل بقساوسة علماء وقرأ كتباً دينية ، فأدرك إدراكاً قوياً أن المسيحية تقتضينا أن نحيا لله وحده . أجل إنه كان قد نشأ على التمسك بالفضيلة واحترام العقيدة . كان والده يقول إن العقيدة موضوع إيمان فلا تبحث بالعقل ، وكان هذا القول عاصماً له من الشك ، وفى نفس الوقت صارفاً عن علم اللاهوت . وهذا موقف سيكون له أثره فى مذهبه . فوجه همه إلى بلوغ كمال الفضائل المسيحية ، حتى أثر فى والده نفسه ، وفى إحدى أختيه فدخلت الدير . غير أن مجهوداته البالغة كانت قد نالت من صحته منذ الثامنة عشرة ؛ وازدادت صحته سوءاً فيما بعد وانتابته أوجاع لازمته طول حياته

تشتد تارة وتخف أخرى . فأشار عليه الأطباء باللهو وترك التفكير . فأخذ يغشى المجالس ، واتصل بنفر من المتعاملين الزنادقة ، وقرأ أبكتاتوس ، وقرأ مونتنى ، فكان لكل ذلك أثر فى مذهبه . وفطنت أخته الراهبة إلى ما فى هذه الحياة الجديدة من خطر على فضيلته ودينه ، وأقنعته بالإقلاع عنها واعتزال العالم . وكان حينذاك فى الثلاثين . وبعد سنين لجأ إلى دير «بور رويال» وعاش فيه إلى مماته يعانى آلام المرض بصبر وتسليم ، ويستأنف العمل العلمى كلما استطاعه . وإلى ذلك العهد يرجع جمعه «لخواطره» فى الدعوة إلى الدين ، وهو أشهر كتبه ، وهو كتاب خالد حقاً . وإلى ذلك العهد ترجع أبدع مكتشفاته الرياضية ، فقد أسس حساب النهايات : حساب التكامل وحساب الاحتمالات ، ونظريات أخرى ، أهمها نظرية «الروليت» وقد دعا العلماء إلى المسابقة فيها « باسم مستعار » وعين جائزة مالية للفائز ، فتنافس كثيرون ، ولكن أحداً لم يوفق إلى الحلول المطلوبة ، فأعلن هو حلوله ، فكانت موضع الإعجاب العام .

٤١ — منهجه :

(ا) رأيناه يؤثر التجربة على الاستدلال ، فيؤمن بالخلاء البادئ للحواس وينكر على أرسطو وديكارت استدلالهما على امتناعه . فهو إذن لا يرى أن تحل المسائل الطبيعية باستنباط نتائج من مبادئ ، بل بالتجربة . فلا يعتقد ، خلافاً لديكارت ، بمنهج واحد يطبق على جميع الموضوعات ، بل يذهب إلى أن لكل لموضوع منهجاً ينبغى ابتكاره. وذلك لأنه مقتنع بتنوع الطبيعة إلى جانب خضوعها لقوانين عامة ، فيسلم بوجوب « القول بالإجمال أن الأشياء تعمل بالشكل والحركة لأن هذا حق ؛ أما تعيين الأشكال والحركات ، وتركيب آلة العالم ، فمضحك لأنه عديم الجدوى وموضع ريب وعسير » (خاطرة ٧٩) .

(ب) وحين يقول إن المبادئ حق ، يعنى أننا نحسها ونسلمها ، لا أننا نتعقلها ونبرهن عليها . إنه يرى أن كمال الطريقة الهندسية يقوم بحد كل شىء والبرهنة على كل شىء ، وأن هذا عمل لا ينتهى ، فنقف عند أوليات لا تحد ولا تبرهن ؛ ولكن هذه الأوليات ليست طبيعية ، فإن الطبيعة تتغير باستمرار ، « وليس هناك من مبدأ ، مهما يكن طبيعياً مألوفاً منذ الطفولة ، إلا ويمكن القول

أنه أثر خاطئ للتعليم أو للحواس » و « ما مبادئنا الطبيعية إلا مبادئ مألوفة بالعادة تختلف باختلافها . العادة طبيعة ثانية تمحو الأولى . . . وإنى لأخشى ألا تكون الطبيعة نفسها إلا عادة أولى » . هنا نرى قارئ مونتنى قد تأثر به وأذعن له غير أنه على كل حال يضيف المبادئ والمعارف التى من قبيلها إلى «القلب » : القلب يحس أن للمكان أبعاداً ثلاثة ، وأن الأعداد لامتناهية ، وسائر المبادئ الهندسية ؛ والقلب يحس الله ، فيتغلب على الشك (خاطرة ٢٧٨) . أما العقل فهو قوة استدلالية تستنبط النتائج من المقدمات الآتية من القلب والإرادة . لذا كان العقل قابلا لأن يميل إلى كل جانب ، ونحن نرى الناس كثيراً ما لا يؤمنون إلا بما يحبون ، فالقلب والعقل متباينان : «عبثاً يحاول العقل زعزعة المبادئ بالاستدلال ، فإنها خارجة عن دائرته ولا شأن له فيها . من المضحك أن يطلب العقل إلى القلب الأدلة على مبادئه ، كما أن من المضحك أن يطلب القلب إلى العقل الشعور بالقضايا التى يستنبطها» (خاطرة ٢٨٢) . وهكذا يظن بسكال أنه يخرج من الشك . ولكننا نستطيع دائماً أن نقول إن شعور القلب وليد العادة ، والعادة متغيرة ، فنعود إلى الشك . بيد أن بسكال سيحاول التفريق بين مقدمات القلب السليم ومقدمات القلب الفاسد ، كما سنرى .

(حـ) يقابل التمييز بين العقل والقلب تمييز مشهور عن بسكال بين الروح الهندسى وروح الدقة . الروح الهندسى يتناول المبادئ محصورة محدودة يدركها كل عقل متنبه ويحسن استخدامها بمجرد تطبيق قواعد الاستدلال . أما روح الدقة فمبادئه تكاد لا تحصى ولا توضع فى صيغ محدودة ، فإنها موضوع شعور أكثر منها موضوع علم ، وتتطلب بصيرة ثاقبة ، ولا نوفق إلى إشعار الغير بها إلا بعد عناء شديد . ويستخدم روح الدقة الاستدلال ، ولكنه استدلال إضمارى طبيعى لا صناعى ؛ وأكثر ما يكون فى الأمور الإنسانية والتجارب الطبيعية . « ويندر أن يكون الهندسيون دقيقين ، وأن يكون الدقيقون هندسيين » .

٤٢ — الدعوة إلى الدين :

(ا) أخذ بسكال على نفسه ، وهذا رأيه فى المعرفة ، أن يقنع الزنادقة المستهترين بضرورة اعتناق الدين. وهذا موضوع كتاب « الخواطر » وهو كتاب

ملفق من القصاصات التى دونها بسكال تمهيداً لكتاب منظم ، ثم لم يمهله الأجل للعودة إليها وتهذيبها وتأليفها » ؛ كتاب غريب ممتع بالرغم من شكله المهلهل ، قد نقول بسبب هذا الشكل ؛ وكل قطعة من قطعه آية من آيات النثر الفرنسى .

(ب) لا يبدأ بسكال ، ورأيه فى المعرفة على ما قدمنا ، بالتدليل على وجود الله ، بل يدع جانباً « البراهين الميتافيزيقية على وجود الله » لأنها ليست من نوع البراهين الهندسية ، وأنها « من البعد على استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلا ، وإذا أقنعت بعضهم فليس يدوم اقتناعهم إلا اللحظة التى يرون فيها البرهان ، وبعد ساعة يداخلهم الخوف أن يكونوا أخطأوا » (خاطرة ٥٤٣) . هذه العبارة تذكرنا ببعض أقوال ديكارت . ولكنه يفصل القول فيسأل: حين يقول الفلاسفة للملحدين إنه ما عليهم إلا أن يعتبروا عجائب الطبيعة حتى يروا الله رؤية ، هل يعتقدون أنهم يقنعونهم بمثل هذه الحجة الواهية ؟ وحين يقولون مثلا إن للحقائق الرياضية أساساً هو الحقيقة الأولى ، هل يؤثرون فى الناس ؟ ليس إله المسيحيين مجرد صانع الحقائق الهندسية ونظام العناصر : ذلك نصيب الوثنيين والأبيقوريين . وليس هو مجرد إله معنى بحياة البشر وخيراتهم : ذلك نصيب اليهود . إله المسيحيين إله محبة وعزاء (٥٥٦) . فالغرض الذى يرمى إليه بسكال الاستغناء عن الميتافيزيقا للرجوع إلى النفس والنظر فى حالة الإنسان. « اعرف نفسك » : ذلك هو المبدأ هنا كما عند سقراط . ويتألف منهجه من ثلاث مراحل : فى المرحلة الأولى يبين أن المسيحية وحدها تفسر الإنسان وترضى جميع حاجات نفسه ، وإذن فليست هى معارضة للعقل ولكنها مطابقة له ؛ وفى المرحلة الثانية يحببها إلى النفس حتى تميل إليها بالفعل وتعتنقها ، بحيث يحمل الإنسان على طلب الله بدل أن يفرض الله على الإنسان ؛ وفى المرحلة الثالثة يبين حقيقتها ، لا بالتدليل على العقائد ، بل بما حفظه التاريخ من شواهد محسوسة هى النبوءات والمعجزات ، وقد أضحت النفس مستعدة لقبولها .

(حـ) ما الإنسان إذن ؟ الإنسان سر أو لغز : إنه مزيج غريب من حقارة وعظمة . فمن الناحية الواحدة ما هو إلا قصبة وأضعف موجود فى الطبيعة . حالما يحاول الإحاطة بالطبيعة يضل فى لامتناهيين : اللامتناهى فى الكبر واللامتناهى فى الصغر وهو نفسه لامتناه فى الصغر بجانب الفضاء اللامتناهى وسكوته المروع ؛

ويخرج من هذه المحاولة بأن لا نسبة بينه وبين الطبيعة ، وأن العلم ممتنع لامتناع الوقوف على جميع العلل والمعلولات كما يريد العقل الذى يطلب معرفة الأجزاء وانتظامها فى الكل ، معرفة البداية والنهاية ، فلا يفوز إلا بشىء من الوسط. فإذا تحول عن الطبيعة ليتجه إلى نفسه ، وجدها ألعوبة بين أيدى قوى خداعة : فالمخيلة تشوه الأشياء ، تكبر الصغير وتصغر الكبير ، وتملى عليه رغباتها ، وتغره بسعادة زائفة زائلة ؛ تقود عقله خفية بينما يتوهم العقل أنه هو الذى يقودها ؛ والمنفعة تعميه ؛ والعادة تكون شخصيته كما تشاء الظروف الخارجية فماذا يبقى للإنسان إلا أن ينساق مع الاضطراب العام ، فيتعامى عن نفسه وعن بطلان الحياة الدنيا ؟ هذا موقف حقير ، ولكنه أحكم موقف إذا كانت تلك حال الإنسان . بيد أن الإنسان ، من الناحية الأخرى ، إذا كان قصبة ، فإنه قصبة مفكرة ؛ وإذا كان العالم يحتويه ويبتلعه كالنقطة ، فإنه بفكره يحتوى العالم (٣٤٨) . أجل؛ ليس بالعالم من حاجة للتسلح كى يحطمه : يكفى لقتله شىء من البخار أو نقطة ماء ، ولكنه أشرف مما يقتله لأنه يعلم أنه يموت ويعلم ما للعالم من ميزة عليه ، والعالم لا يدرى من هذا شيئاً (٣٤٧) .

(د) وليس يوجد التناقض فى طبيعة الإنسان فحسب ، ولكنه يوجد أيضاً فى المواقف الفلسفية من اليقين : الاعتقاديون والشكاك فى حرب متصلة ، ولكل فريق موضع خطأ ، فإننا عاجزون عن البرهنة عجزاً لا يقوى عليه المذهب الاعتقادى ، ولدينا فكرة عن الحقيقة لا يقوى عليها مذهب الشك . ويوجد التناقض أيضاً فى أفعال الإنسان ومحدثاته : نعتقد بوجوب سيادة العدالة فى الدول وبقوانين طبيعية يجب أن تحتذيها القوانين المدنية (٣٠٩ ، ٣٧٥) ولكن العدالة التى وضعت بالفعل تختلف باختلاف الدول ، تحرم فى الواحدة ما تبيحه فى الأخرى . « لسنا نرى عدلا أو ظلماً إلا ويختلف كيفاً باختلاف الإقليم : ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله ، ودرجة من درجات الطول تقرر الحق . . . إنها لعدالة مضحكة تلك التى يحدها نهر ! الحق فى هذه الجهة من البرانس ، والباطل فيما وراءها » .

(هـ) جميع النقائض ترجع إلى تناقض العظمة والحقارة : إن فى الإنسان قوة طبيعية للخير والحق والسعادة ؛ غير أن هذه القوة تنصرف إلى موضوعات

لا تلائمها . ولم يكن الإنسان ليحس نفسه شيئاً مهيناً لولم يكن يعلم أنه موجود لغايات أسمى من التى تعرض له فى هذه الحياة . وإذن فلن يصدق مذهب فى تفسير الإنسان وتدبيره إلا أن يكون محتوياً على ضدين وعلى العلاقة بينهما . وكل مذهب يقتصر على وجهة واحدة ، وكل مذهب يدرك تضاد طبيعتنا ويدع الضدين متجاورين ، ليس مذهب حق وحياة . لقد عرف أبكتاتوس أن الإنسان عظيم بالفكر ، وعرف واجبات الإنسان إذ طلب إليه أن يعتبر الله خيره الأعظم ، وأن يخضع للعناية الإلهية دون تذمر ؛ ولكنه والرواقيين جميعاً أضافوا إليه القدرة على توجيه أفكاره بنفسه والحصول بذلك على جميع الفضائل ، فجهلوا ضعف الإنسان وأعلنوا مبادئ كبرياء شيطانى ، وجاء مذهبهم عقيماً لأنهم يخاطبون إنساناً موهوماً يفترضون له السيطرة التامة على نفسه . وراح مونتنى يفحص عما يستطيعه العقل دون نور الإيمان ، فحكم على العقل بالشك ، وجهل عظمة الإنسان ، وبدا كأنه يحله من كل واجب[1] . الأول عرف عظمة الإنسان وجهل عجزه ، والثانى عرف ضعف الإنسان وجهل شعوره بالواجب .

(و) وليس يعطينا الجمع بينهما مذهباً كاملا ، مما قد يلوح . إن حكماء هذا العالم يضعون الأضداد فى موضوع واحد بعينه هو الطبيعة الإنسانية ، فيراها البعض عظيمة ، ويراها البعض الآخر حقيرة ، بينما يعلمنا الدين أن الحقارة راجعة إلى الطبيعة ، وأن الفضيلة راجعة إلى النعمة الإلهية . لقد فات أبكتاتوس ومونتنى جميعاً أن حال الإنسان الراهن يختلف عن حاله وقت الخلق ، ولم يعتبرا عواقب سقطة آدم وضرورة المخلص لإصلاح الحال . وهكذا يحطم أحدهما الآخر ليهيئا محلاً للإنجيل الذى يوفق بين الأضداد بفن إلهى لم يكن ليصدر إلا عن الله ، فيعلن إلينا أن عظمة الإنسان آتية من أصله الإلهى ، من أنه صنع الله ، وأن شقاءه آتٍ من خطيئة آدم التى أفسدت الطبيعة . هاتان الحالتان المتعاقبتان ، حالة الخلق وحالة الخطيئة ، تفسران الوجهتين المتلازمتين اللتين كشف عنهما التحليل .

(ز) وليس يمكن أن يظل الكافر عديم المبالاة بمصيره ؛ « إن خلود النفس

---

(١) إن بسكال يتجنى على مونتنى ويزعم أنه انتهى إلى حال هى شر من اليأس ، حال عدم المبالاة بالنجاة ، حال خلو من الخوف ومن الندم (خاطرة ٦٣) . والحقيقة أن مونتنى يوجهنا إلى الإيمان مثل بسكال (انظر ما قلناه : ١٧هـ) .

من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعور . إن أفعالنا وأفكارنا تتخذ سبلا مختلفة حسبما كان هناك خيرات أبدية ترجى أو لم يكن. فالذين يمكن تسميتهم عقلاء طائفتان : طائفة يعبدون الله بكل قلبهم لأنهم يعرفونه ، وطائفة يطلبونه من كل قلبهم لأنهم لا يعرفونه » (خاطرة ١٩٤) . فإعراض الكافر عن التفكير فى شقائه وحقارته لن يغير شيئاً من حاله ، فإن الإنسان مائت حتماً . فإذا لفتنا نظره إلى الموت فإنما نلفت نظره إلى نفسه وإلى منفعته الكبرى . هذا ما ينبغى أن يفهمه قبل كل شيء ، وهذا ما ينبغى أن نعاونه على فهمه لنوجهه من باطن نحو الدين . فيبدو له الدين حقًّا لأن الدين يعرف شقاءه، ويبدو له مستحبًّا لأنه يعده بالعلاج . فلنذكر الملحد بالموت وبالأبدية ماذا لديه من القول عنهما ؟ هل يقول إنه لا يبالى ؟ أليس منتهى الحماقة ، ونحن نعنى أكبر العناية بصغائر الأمور ، ألا نثير المسألة الكبرى التى يتوقف عليها النعيم الأبدى أو الشقاء الأبدى ؟

(ح) هل يقول إن العقل يثبت أن الدين غير مفهوم؟ فليكن ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقًّا؟ لنفرض الغموض متساوياً من جهة إثبات الدين ومن جهة نفيه، يبقى أن الاختيار بينهما واجب. ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو فى الحقيقة اختيار ضمنى للنفى ، من حيث إننا حينئذ نحيا كما لو لم يكن الله موجوداً ولم تكن النفس خالدة . وهو اختيار الجهة الأشد خطراً ، من حيث إنه استهداف للعذاب الأبدى . أما إذا راهنا على حقيقة الدين فإننا نلتزم بحدوده وتكاليفه ، ونفقد الحق فى العيش على ما نشتهى ، ولكنا نربح حظ الحصول على النعيم الأبدى، فنضحى بالخيرات المتناهية فى سبيل الخير اللامتناهى . وحتى لو افترضنا أن الحظ ضئيل جدًّا فى جانب وجود الله، فإن الحظ فى جانب صدق القول المعارض لا يمكن أن يكون إلا متناهياً . فالنتيجة واضحة : « حيثما يكن اللامتناهى ولا يكون هناك حظوظ لا متناهية للخسارة فى مقابل حظ الربح ، فليس من سبيل للتردد : يجب بذل كل شيء » (٢٣٣) . وحتى لو قدرنا خيبة الأمل فى الحياة الآجلة ، فليس لنا أن نأسف على شيء — وهذا ما يعطى حجة الرهان قوتها الظافرة — فإن المسيحى أحسن حالا من الكافر وأسعد فى هذه الحياة العاجلة : إنه أمين صالح متواضع عارف للجميل محسن صديق وفى . فإذا رجعنا

إلى منفعتنا الحقة فحسب ، وجب علينا أن نتمنى أن يكون الدين حقًّا (٢٣٣) . فإذا كسبنا كسبنا كل شيء . وإذا خسرنا لم نخسر شيئاً .

(ط) ذلك هو المذهب . فيه شيء من منهج القديس أوغسطين . وبينه وبين منهج ديكارت شبه قوي؛ عند ديكارت نجد مونتنى من جهة والعلم من جهة أخرى ، فيمضى المنهج من الشك إلى اليقين ؛ وعند بسكال نجد مونتنى من جهة والدين من جهة أخرى ، فيمضى المنهج من القلق إلى الإيمان . ويقول اللاهوتيون إن دلائل الوحى هى الدلائل الوحيدة على العقائد الدينية الفائقة للطبيعة ، وإن النعمة الإلهية هى الوسيلة الوحيدة للإيمان ؛ فمد بسكال هذا القول إلى الحقائق العقلية الطبيعية ، مثل وجود الله وخلود النفس ، وأراد أن يكون التدليل ، فى العلم الطبيعى وفى مصير الإنسان على السواء ، بالتجربة (الظاهرة والباطنة) لا بالاستدلال العقلى . فشق طريقاً سيلجه كثيرون من بعده : أشهرهم كنط الذى يقدم العقل العملى على العقل النظرى، وأصحاب البراجماتزم على اختلافهم الذين يمتحنون القضايا الميتافيزيقية بفائدتها العملية . والسبب واحد عندهم جميعاً : هو الشك فى العقل ، وإرادة تجاوز الحس مع ذلك . وقد أعطانا بسكال نظرة المسيحية إلى الوجود فى هذه العبارة الجامعة التى تلخص مذهبه أحسن تلخيص حيث قال « جميع الأجسام ، السماء والنجوم ، الأرض وكمالها ، لا تساوى أدنى الأرواح ، إذ أنه يعلم كل هذا ويعلم ذاته ، وليست تعلم الأجسام شيئاً . الأجسام جميعاً والأرواح جميعاً وجميع محدثاتها لا تساوى أدنى حركة من حركات المحبة ، فإن هذا يرجع إلى مرتبة أعلى بما لا نهاية » (٧٩٣) تلك هى « المراتب الثلاث » التى أذاعتها عبارته هذه : الجسم والروح ومحبة الله . ولأجل إقناع الناس بهذه النظرة كتب « الخواطر » . وبسبب اقتناعه بها زهد فى الدنيا وتحمل الآلام المبرحة .

الفصل الخامس

نقولا مالبرانش

(١٦٣٨–١٧١٥)

٤٣ — حياته ومصنفاته :

(ا) قسيس من جمعية الأوراتوار لم يجد فى فلسفة أرسطو شيئاً من المسيحية مما كان يقول كثيرون ، ولم يتذوق اللاهوت المدرسى القائم على الأرسطوطالية ، واتخذ من القديس أوغسطين أستاذه الأكبر ، ثم وقع له كتاب « الإنسان » لديكارت وهو فى السادسة والعشرين ، فأعجب إعجاباً شديداً بمنهج الفيلسوف ، وبمذهبه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها ، وأفعم قلبه سروراً لاهتدائه إلى فلسفة متفقة مع الدين مثل هذا الاتفاق ، فشرع يعمل على إنشاء فلسفة مسيحية لا تدين للفلاسفة الوثنيين بشىء وظل فى ديره بباريس إلى وفاته يؤلف ويجادل .

(ب) كان أول كتبه « البحث عن الحقيقة » (١٦٧٤–١٦٧٥) وقد ظل أشهرها . وأعقبه « بالأحاديث المسيحية » وهو ملخص مذهبه. ثم نشر على التوالى « تأملات قصيرة فى التواضع والتوبة » (١٦٧٧) و « كتاب الطبيعة والنعمة » (١٦٨٠) أنكرته السلطة الكنسية ؛ و « كتاب الأخلاق » (١٦٨٣) و « التأملات المسيحية » (١٦٨٣) و « أحاديث فى ما بعد الطبيعة والدين » (١٦٨٨) وقد يعد خير كتبه ؛ و « كتاب محبة الله » (١٦٩٧) و « حديث بين فيلسوف مسيحى وفيلسوف صينى فى وجود الله » (١٧٠٧) دوّنه « على أثر اتصاله بأسقف من المرسلين إلى الصين وجميع هذه الكتب شروح مختلفة لبضعة أفكار رئيسية فى أسلوب واضح رشيق كثير الإطناب .

٤٤ — الله :

(ا) فلسفته كلها تتلخص فى هذه القضية : « ما من شىء إذا تأملناه كما ينبغى إلا ردنا إلى الله». فإذا تأملنا المعرفة لم نقل مع أرسطو والمدرسيين إن الأشياء

تطبع صورها فى النفس ، فإن الأدنى لا يؤثر فى الأعلى (وهذا مبدأ متواتر عند الأفلاطونيين ، بما فيهم أفلوطين وأوغسطين) . « إن الموضوع المباشر لذهننا حين يرى الشمس ، مثلا ، ليس الشمس ، بل شيئاً متحداً بنفسنا اتحاداً وثيقاً ، وهذا ما أسميه فكرة idée »[1] . وليس يمكن أن تتحد بالنفس أشياء بعيدة عنا مباينة لفكرنا . إن إدراكات الحواس انفعالات ، ولا تنطوى على معرفة الأشياء الخارجية ، بل تقتصر على تنبيهنا إلى ما بيننا وبين الأشياء من علاقات لأجل صيانة حياتنا . فمالبرانش يصطنع موقف ديكارت بكل دقة . ويسهب فى بيانه ، وبخاصة فى كتاب البحث عن الحقيقة ، فيتحدث عن أخطاء الحواس ، وتعارضها فيما بينها ، وتعارضها مع المعرفة العقلية ؛ ويتحدث عن المخيلة فيقول إنها ليست أكثر تعريفاً لنا بالأشياء ، وإنها تربط بين الصور برباطات غير عقلية ، فتسبب أخطاء كثيرة ، وتقر فى الذهن معتقدات باطلة يفيض فى شرحها . وعلى هذا يكون وجود العالم وعدمه سواء ما دامت الأشياء غير مدركة فى أنفسها ، وما دامت الانفعالات التى تحملنا على الاعتقاد بها تغيرات ذاتية ليس غير ، قد نحسها فى غيبة الأشياء أو عدمها . ولا يمكن أن يقال إن الأفكار غريزية فى النفس ، فإنها غير متناهية العدد والنفس متناهية . فلا يبقى إلا أن الله هو الذى يحدثها فى النفس من حيث إن الأعلى هو الذى يؤثر فى الأدنى ؛ وإننا إنما نعتقد بوجود العالم لأن الوحى ينبئنا بأن الله خلق سماء وأرضاً وغير ذلك ؛ وفيما خلا الوحى فلا سبيل إلى الجزم بوجود العالم .

(ب) وبعبارة أدق نحن نرى أفكارنا فى الله ، أفكار الماديات والحقائق الكلية الضرورية ، فإن الله « محل الأفكار جميعاً » و « هو وحده معلوم بذاته ، وما من شىء نراه رؤية مباشرة إلا هو » . ذلك بأن الله ليس مرئيًّا بفكرة تمثله كما ذهب إليه ديكارت : إن هذا شأن سائر الأشياء ، أما الله الموجود اللامتناهى فليس يرى فى شىء متناه بل فى ذاته دون واسطة ، لأنه حاضر لجميع المخلوقات وحاضر لفكرنا ، ونحن حاصلون دائماً على فكرة اللامتناهى ، ومتى كنا نفكر فى الله وجب أن يكون الله موجوداً . فالدليل الوجودى كما يعرضه ديكارت دليل صحيح ، ولكن له عيباً هو أنه دليل : إنه يذهب من فكرة الله إلى وجود الله كأن

(١) « البحث عن الحقيقة » الكتاب الثالث ، القسم الثانى ، الفصل الأول .

وجود الله بالإضافة إلى الفكر مرحلة منفصلة عن فكرة الله . إن الفكرة بمعناها الدقيق تمثل موجوداً غير واجب الوجود ، فهى تتضمن التمييز بين الماهية والوجود ، أما الموجود اللامتناهى فليس هناك فكرة تمثله وتسمح بالتساؤل عما إذا كان موجوداً أو غير موجود . إن تصوره عبارة عن رؤيته . وعلى ذلك فلا حاجة إلى ضمان صدق الأفكار الجلية من حيث إننا نراها فى الله ذاته ، فمبدأ اليقين اتحاد العقل بالله ، أو حضور الله للعقل . وبهذا الصدد يستشهد مالبرانش بأوغسطين ، ويقول صراحة إنه تعلم منه أن النفس متحدة مباشرة بالله الحاصل على القدرة التى تمنحنا الوجود ، وعلى النور الذى ينير عقلنا ، وعلى القانون الذى يدبر إرادتنا . ولكن مالبرانش يتجنى على أوغسطين . ولما أنكرت عليه هذه النظرية ، فسر رؤية الله بأننا لا نرى الذات الإلهية فى نفسها ، بل فقط فى نسبتها إلى المخلوقات ومن جهة ما هى قابلة لمشاركة المخلوقات فيها [1] وهذا تفسير لا طائل تحته ، ونحن لا نتمثل الله كما نتمثل شيئاً مادياً ندركه إدراكاً مباشراً بل نحكم بوجود علة أولى ؛ ولا نتمثل اللانهاية ، بل نحكم بأن العلة الأولى لا متناهية ، ومثل هذا الحكم ميسور لنا .

(ح) الله موجود إذن . فما الله ؟ يجب أن نضيف إلى الله جميع الصفات أو الكمالات القابلة لأن تطلق إلى اللانهاية ، أى التى لا تتضمن حدوداً جوهرية . هذه الكمالات إذا اعتبرناها فى أنفسها ، وجدناها معقولة أى متصورة بما يكفى من الجلاء للحكم بأنها تخص الذات الإلهية ؛ وإذا اعتبرناها مطلقة إلى اللانهاية ، وجدناها تفوق التعقل . والحقيقة كمال من هذه الكمالات ، فإن الله الحق بالذات ، وما الحقائق السرمدية والقوانين الضرورية إلا ذات الله كما قال أوغسطين ، وإذا لم يكن الحق حقاً ولم يكن القانون ضرورياً إلا بالقضاء الإلهى ، كما يقول ديكارت ، فمن يضمن لنا دوام الحقائق والقوانين ؟ والفاعلية كمال آخر من الكمالات الإلهية ، فإن الله وحده هو الفعال : ينمى النبات بمناسبة حرارة الشمس ، ويفعل كل شىء بمناسبة شىء آخر ، وليست المخلوقات عللا ، ولكنها

---

(١) « البحث عن الحقيقة » الكتاب الثالث ، القسم الثانى ، ف ٦ و ٧ ؛ والكتاب الرابع ، ف ١١ ؛ والكتاب السادس ، ف ٣ . و « أحاديث فى ما بعد الطبيعة » الحديث الثانى ، والحديث الأخير .

هى وأفعالها « فرص » أو « مناسبات » لوجود موجودات وأفعال أخرى بفعل الخالق . وإذا سلمنا مع أرسطو والمدرسيين أن فى الأجسام والنفوس صوراً وقوى وكيفيات قادرة على إحداث معلولات بقوة طبيعتها ، فقد سلمنا بألوهية ثانوية إلى جانب الله الكلى القدرة ، واعتنقنا رأى الوثنيين ونحن لا ندرى . إن هذه الصور والقوى والكيفيات من مخترعات المخيلة المتمردة على العقل ، والعقل يقضى بأن العلة الحقة هى التى يدرك بينها وبين معلولها علاقة ضرورية ، وهو لا يدرك مثل هذه العلاقة إلا بين العلة الأولى ومعلولاتها . أما التجربة فلا تظهرنا على علية الجسم الذى يقال إنه يحرك جسماً آخر ، بل فقط على أن الجسم الآخر يتحرك ؛ ولا تظهرنا على علية النفس عند حركة الجسم بالرغم من شعورنا بالجهد الباطن ، إذ ما العلاقة بين إرادتى وحركة ذراعى ، بين ذلك الفعل الروحى وحركة الأرواح الحيوانية التى تمر فى أعصاب معينة من بين مليون من الأعصاب لا علم لى بها لأجل أن تحدث الحركة التى أرجوها بما لا عداد له من الحركات التى لا أرجوها ، والعلة الحقة يجب أن تعلم ما تفعل وكيف تفعل . فالتعاقب المطرد بين إرادتى تحريك ذراعى وحركة ذراعى ، وعلى العموم بين جميع الظواهر ، قائم على أساس لا يتزعزع هو القضاء الإلهى : فقد ربط الله بين مخلوقاته وأخضعها بعضها لبعض بموجب قوانين كلية ثابتة دون أن يمنحها فاعلية ما . فوهمنا ناشئ من أننا نحكم بالعلية حيث لا يوجد سوى اقتران مطرد ، وأننا لا ندرك بالحس أى شىء آخر يمكن أن يكون العلة [١] .

٤٥ — العالم والإنسان :

(ا) القوانين الكلية الثابتة تمثل أبسط الوسائل التى رآها الله ممكنة لتدبير العالم ، إذ ليست حرية الله مطلقة مستقلة عن كل سبب كما يزعم ديكارت : إن حكمته تجعله يختار أكمل الممكنات . إن الله يعلم جميع الأنحاء التى يمكن أن يصنع عليها ما يصنع ، فيختار النحو الذى يقتضى أقل عدد من الإرادات الجزئية

---

(١) « البحث عن الحقيقة » الكتاب السادس ، القسم الثانى ، ف ٢ و ٣ ؛ والكتاب الرابع ، ف ١٠ ؛ والكتاب الثالث ، القسم الثانى ، ف ٣ . و « أحاديث فى ما بعد الطبيعة » الحديث السابع .

فمثلا يستطيع الله أن يضيف جمالا إلى جمال ما يصنع ، ولكنه لا يضيف لأن الإضافة تضطره إلى مخالفة بساطة الوسائل ؛ ويستطيع بإرادة جزئية أن يمنع سقوط المطر فى البحر سدى، وأن يرفع من العالم كل نقص ونقيصة ، ولكن الأليق به أن يكفى نفسه مؤونة الإرادات الجزئية . فلا ينبغى الفصل بين الصفات الإلهية حين ننظر فى أسباب الخلق ومقتضياته ، وبذا نرى أن العالم ، إن لم يكن الأكمل فى نفسه ، فإنه الأكمل بالوسائل البسيطة الكاملة التى يستخدمها الله فيه . بيد أن فعل الله لا متناه والعالم متناه : فكيف يكون العالم صنع الله ؟ إن دخول المسيح فى نظام الخليقة هو الذى يجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله . فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد الكلمة ؛ وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضرورياً بالإطلاق وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين (١) .

(ب) والعوالم امتداد فحسب . نرى فى الله الامتداد المعقول ، فيصير محسوساً وجزئياً باللون، فما الألوان إلا إدراكات حسية تحصل فى النفس حين يؤثر فيها الامتداد ، أو « ما يسمى رؤية الأجسام إن هو إلا حضور فكرة الامتداد فى النفس تمسها وتغيرها بألوان مختلفة » . وفكرة الامتداد الكلى أو اللامتناهى فكرة ضرورية ثابتة لا يمكن محوها من الذهن ، كما لا يمكن أن نمحو منه فكرة الوجود . لذا كان العلم الطبيعى علماً هندسياً قائماً على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة . فجميع الأجسام آلات ، الجماد والنبات والحيوان وجسم الإنسان ؛ لا نفس لها ولا شعور، فالكلب الذى يعوى عند ضربه لا يشعر بالألم ، ولكن مثله مثل الآلات التى يصنعها الإنسان ويرتب فيها حركات وأصواتاً على حركات أخرى . غير أن الآلية ، إذا كانت نظام نمو الأحياء وفعلها ، كما بين ديكارت ، فليست نظام تكونها ، ولكن الأحياء صادرة عن أصول بذرية ، كما قال أوغسطين ، إذ أن تكون الأحياء يدل على غائية ، وتدل الغائية على حكمة الله (٢) .

(ح) أما النفس الإنسانية ، فنحن نعلم وجودها بعلم أوضح من علمنا

---

(١) « الأحاديث المسيحية » الحديث الثالث ، ف ٤ و ٥ ؛ و « أحاديث فى ما بعد الطبيعة » الحديث التاسع ، ف ٥ — ٨ ؛ والحديث الرابع عشر ، ف ٦ — ١٢ .

(٢) « البحث عن الحقيقة » .

بوجود جسمنا والأجسام المحيطة بنا ؛ ولكننا لا ندركها فى ذاتها ، ولا نكون عنها فكرة أو معنى . « إن ما لدى من شعور باطن ينبئنى بأنى موجود ، وأنى أفكر وأريد وأحس وآلم . . ولكنه لا ينبئنى بما أنا وبطبيعة فكرى وإرادتى وعواطفى ، ولا بما بين هذه الأشياء من علاقات » . وهذا يعنى أن الله حرمنا رؤية نفسنا فيه، وأن علم الأجسام أبين من علم النفس ، خلافاً لما يقول ديكارت ، أو أن علم النفس علم ناقص لأنه يستعصى على المنهج الرياضى ، ولا يتناول إلا بالمنهج التجريبى [١] وفى هذا كان مالبرانش أكثر توفيقاً من ديكارت ، فإن الحق أننا لا ندرك ذات النفس ، وأننا لا نعلم ماهيتها إلا بالاستدلال . ولكن مالبرانش يتعثر فى مسألة اتصال النفس والجسم : فإنه يقرر أنهما متباينان وأن أفعالهما متباينة كذلك ، فلا يؤثر الجسم فى النفس ، ولا تؤثر النفس فى الجسم ، وأن « كل اتحادهما يقوم فى تقابل طبيعى بين أفكار النفس وحركات الجسم » [٢]. مثلما نفكر فى نفس الأشياء كلما قبل الدماغ نفس التأثيرات ؛ ثم هو لا يخبرنا كيف يحدث هذا التقابل الطبيعى : هل يحدث تبعاً للوسائل البسيطة أو القوانين الكلية ؟ إذن نقع فى الآلية والجبرية ؛ أو هل يحدث تبعاً لإرادات جزئية من لدن الله ؟ إذن نخرج على بساطة الوسائل ونخالف مقتضى الحكمة الإلهية .

(د) ويتعثر مالبرانش كذلك فى مسألة الإرادة . فهو يعرفها بأنها محبة الخير على العموم، ويلاحظ أننا لا نحب شيئاً إلا أن يكون خيراً حقاً ، أو يبدو كذلك؛ ويقول إن هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وإنها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص، فالإرادة هى الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . وإذا ما جاء إلى النظر فى حرية الإرادة ، أثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قال من أن موضوع الإرادة الخير على العموم ، إذ متى كان الحال هكذا كان فى استطاعة الإنسان أن يمتنع من محبة أى خير جزئى لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وإرضاء إرادته كل الرضا . ثم يضطر إلى القول بأن الاختيار فعل صورى فحسب أو فعل باطن عاطل من الفاعلية ،

---

(١) « أحاديث فى ما بعد الطبيعة » الحديث الثالث ؛ وكتاب الأخلاق ، القسم الأول ف ٥ - ١٦ - ١٧ .

(٢) « البحث عن الحقيقة » الكتاب الثانى ، القسم الأول . ف ٥ .

من حيث إن الفاعلية لله وحده ، والله هو الذى يحقق إرادات الإنسان ، بل « إن الله هو الذى يصور لنا فكرة الخير الجزئى ويدفعنا نحوه » . فلا يبقى للنفس فعل ، ومهما نقل إن الاختيار فعل صورى ، فالمذهب ينفى كل فعل عن المخلوق . وإذا سألنا : كيف نعزو الخطيئة إلى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن « الخاطئ لا يصنع شيئاً من حيث إن الشر عدم ، وإنما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله » أوَليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل؟

(ﻫ) على أن مالبرانش يعتبر الاختيار فعلا كافياً نفسه بنفسه ومحققاً للخليقة والتبعة ، ويضع مذهباً فى الأخلاق ، وترجع مبادئ هذا المذهب إلى ما يأتى : إن قانون الإرادة العقل . وبالعقل نتصل بالله . وفى الله نوعان من النسب بين الأشياء : نسب مقدار ونسب كمال : الأولى تتعلق بالعلم النظرى ، والثانية تتعلق بالنظام ؛ « فكما أننا نلاحظ فوراً نسبة عدم التساوى بين مقدارين ، نلاحظ أيضاً أن الحيوان أعظم قيمة من الحجر ، وأقل قيمة من الإنسان » لتفاوت نسبة الكمال . و « نسب الكمال هى النظام الدائم الذى يرجع الله إليه حين يفعل ، وهذا النظام يجب أن يكون قانون العقول فى تقديرها للأشياء ومحبتها لها » ومن ثمة يكون قانون الإرادات ودستور الأخلاق ، فتتجه المحبة إلى الله أولا وفوق كل شىء لأنه الكمال المطلق ، ثم إلى المخلوقات كل بحسب نسبته لله أى درجته من الكمال . فالفضيلة الوحيدة محبة النظام محبة متصلة ، وكل ما نصنعه لغاية أخرى فليس فضيلة ولو كان مطابقاً للنظام ، مثل الإحسان الصادر عن طلب المجد الدنيوى أو عن مجرد الشفقة . فالعقل صوت الله فينا ، من لا يصغى إليه يقع فى الخطأ والخطيئة ، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلى الموجود فينا كجزء لا شخصى إلهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هذا الاختلاف هو السبب فى اختلاف الأخلاق ؛ أما إذا عاد الناس إلى العقل الخالص ، فإنهم يهتدون إلى نفس القواعد الأخلاقية . وفى كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت .

(و) لكن المذهب فى جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت . فصل ديكارت بين الفكر والوجود . فاستحال عليه تفسير

المعرفة وتفسير وجود الأشياء بغير الالتجاء إلى الله ؛ وفصل بين النفس والجسم ، فاستحال عليه تفسير التفاعل بينهما ؛ وجرد الماديات من كل قوة وردها امتداداً فحسب تجرى الحركة فيه من جزء إلى جزء ، فمحا العلية من الطبيعة . فلما شرع مالبرانش يفكر على هذا الأساس ، أرجع المعرفة إلى رؤية فى الله فجعل من الله المعقول الأوحد ؛ وأثار مسألة العلية صراحة فقصر العلية على الله وجعل من الله الفاعل الأوحد ؛ وكاد أن يجعل من الله الموجود الأوحد بعد أن قال إن الامتداد المحسوس جزء من الامتداد المعقول الذى هو فكرة فى الله أو امتداد إلهى. وقد جرى قلمه بكثير من العبارات التى تشعر بوحدة الوجود ، منها قوله : « الامتداد عين ، وجميع الأعيان موجودة فى اللامتناهى ، فالله إذن ممتد كالأجسام من حيث إن الله حاصل على جميع الأعيان المطلقة أى جميع الكمالات ؛ ولكن ليس الله ممتداً على نحو امتداد الأجسام لأنه برىء عن حدود مخلوقاته ونقائصها [1] . فبالرغم من حملته على « الشقى سبينوزا » نراه يصل إلى نفس النتيجة ، وقد اعتقد مثله أن الامتداد لا متناه كما يبدو للمخيلة ، فظنه أحد الكمالات المطلقة التى تجب إضافتها إلى الله فلم يتردد فى هذه الإضافة ، ولطفها باستدراك أملاه عليه إيمانه المسيحى القاضى بالتفرقة بين الخالق والمخلوق، دون أن يوجد فى المذهب ما يسوغ هذا الاستدراك .

---

(١) « أحاديث فى ما بعد الطبيعة » الحديث الثامن ٧ .

الفصل السادس

باروخ سبينوزا
(١٦٣٢ – ١٦٧٧)

٤٦ — حياته ومصنفاته :

(ا) ولد بأمستردام من أسرة يهودية . وأراد والده على أن يصير حاخاماً ، فتلقى اللغة العبرية والتوراة والتلمود والفلسفة اليهودية للعصر الوسيط وصناعة صقل زجاج النظارات لما كان مقرراً من أن يتعلم الحاخام صناعة يدوية . ولكن داخله الشك فى الدين ، فعدل عن مشروعه ، وتحول إلى العلوم الإنسانية ، وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية ، فلقى فيها طبيباً تيوصوفيًّا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية ؛ ثم قرأ جيوردانوبرونو وغيره من فلاسفة العصر بين محدثين ومدرسيين . فازداد ابتعاداً عن اليهودية ؛ ورأى زعماؤها أن يستبقوه فى حظيرتها وعرضوا عليه مرتباً ، فرفضه . واعتدى عليه رجل متعصب وجرحه بخنجر ، فلم ينثن ؛ فأعلن الزعماء فصله من الجماعة (١٦٥٦) وحصلوا من السلطة المدنية على أمر بإقصائه عن المدينة إذ كان البروتستانت أيضاً يعدونه رجلا خطراً . فأقام عند صديق فى إحدى الضواحى ، ومكث هناك خمس سنين يكسب رزقه بصقل زجاج النظارات ، فكان أصدقاؤه يأتون من المدينة فيحملون الزجاج ويبيعونه فيها . وفى تلك الفترة شرع يكتب . ثم أخذ يتنقل فى هولاندا ، وكان أينما يحل يلقى أصدقاء معجبين به معتنقين مذهبه . ومن المعجبين به القائد الفرنسى كوندى Condé عرض عليه أن يقيم بفرنسا ويتناول معاشاً ، فرفض ؛ وأمير ألمانى عرض عليه فى نفس السنة منصباً بجامعة هيدلبرج ، فرفض كذلك مخافة أن لا تتوفر له الحرية فى التعليم . وكان مصدوراً بالوراثة ، فكان مرضه من جهة ، وكانت الفلسفة من جهة أخرى ، يحملانه على المعيشة البسيطة الهادئة الوادعة ، فلقب بالقديس المدنى . وكانت وفاته بمدينة لاهاى .

(ب) اتخذ اللاتينية لساناً يحرر به . وكان أول ما كتب (١٦٦٠)

رسالة « فى مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية » كتمهيد ومدخل لفلسفته الخاصة ، وهذا أمرجدير بالذكر . ثم عرض فلسفته فى « الرسالة الموجزةفى الله والإنسان وسعادته » (١٦٦٠) كتبها لأصدقائه المسيحيين ولم تنشر ، وقد ضاع الأصل وبقيت ترجمتان هولانديتان نشرتا سنة ١٨٥٢ . ثم وضع رسالة « فى إصلاح العقل » هى بمثابة مقدمة فى المنهج وفى قيمة المعرفة ، أو هى من طراز « المنطق الجديد » لفرنسيس بيكون ، و « قواعد تدبير العقل » و « المقال فى المنهج » لديكارت ، و « البحث عن الحقيقة » لمالبرانش ، وكلها كتب تريد الاستغناء عن منطق أرسطو وإقامة المنهج العلمى ؛ غير أن سبينوزا ترك الرسالة ناقصة ، فنشرت كما هى بعد وفاته . وكان الجدل شديداً حول مسائل الوحى والنبوءة والمعجزات وحرية الاعتقاد ، فدون فى ذلك « الرسالة اللاهوتية السياسية » نشرت سنة ١٦٧٠ غفلا من اسم المؤلف ، فعدت خلاصة الكفر . وكان أثناء تلك السنين يعمل فى كتابه الأكبر « الأخلاق » ويوالى تنقيحه وتفصيله ، ويطلع أخصاءه على ما ينجز منه ، فيتدارسونه ويكتبون إليه فيما يصادفون من مشكلات . وكان قد حظر عليهم إطلاع أى إنسان على ما لديهم منه قبل الاستيثاق من خلقه ، ورفض الإذن لأحدهم بإطلاع ليبنتز ثم أطلعه هو على الكتاب بعد أن توثقت الصلة بينهما . وهم غير مرة بنشره ، فكان يحجم خشية الفتنة ، فلم ينشر الكتاب إلا بعد وفاته . وفى أواخر حياته (١٦٧٥ — ١٦٧٧) دون « الرسالة السياسية » ولم يتمها ، فنشرت كما هى بعد وفاته كذلك .

(حـ) يتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهى : إصلاح العقل ؛ والأخلاق ، والرسالة اللاهوتية السياسية . وأهمها كتاب الأخلاق ، فإنه جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها . وقد نهج فيه المنهج الهندسى ، وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذى ينزل من الواحد إلى الكثير . والكتاب مقسم إلى خمس مقالات : الأولى فى الله ؛ والثانية فى النفس ، طبيعتها وأصلها ؛ والثالثة فى الانفعالات أصلها وطبيعتها ؛ والرابعة فى عبودية الإنسان أو فى قوة الانفعالات ؛ والخامسة فى قوة العقل أو فى حرية الإنسان . فالأخلاق موضوع المقالتين الأخيرتين ، ولكن سبينوزا أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل ، ولأن

اتجاهه الأساسي أخلاقى كما هو الحال عند الرواقيين والطريقة القياسية فيه مفتعلة، يتناول الفيلسوف الظواهر المعلومة بالملاحظة الظاهرة أو الباطنة، وهى كثيرة، فيحولها إلى نتائج أقيسة تحويلا صناعيًّا، ويضع لذلك تعريفات هى أحرى بأن تكون مطالب تقتضى البرهان من أن تكون مقدمات مسلمة للبرهان ؛ ومن المبادئ والتعريفات ما يعارض بعضه بعضاً ، مثال ذلك : لكى يبرهن على أن الجوهرين المتغايرين لا يحدث أحدهما الآخر ، يستند إلى مبدأ يقول إن شيئين ليس بينهما شىء مشترك لا يكونان علة ومعلولا (المقالة الأولى ، المطلب السادس) ولكى يبرهن على أن العقل الإلهى لا صلة له إطلاقاً بالعقل الإنسانى ، يستند إلى مبدأ يقول أنْ ليس بين العلة والمعلول شىء مشترك (المقالة الأولى ، نتيجة المطلب ١٧)؛ بل أحياناً يجىء البرهان على نقيض المطلوب ، مثال ذلك : المطلب الخامس من المقالة الأولى معناه « لا يمكن أن يوجد جوهران متشابهان » وبرهانه يذهب إلى أنه « لا يمكن أن يوجد جوهران متغايران » ؛ وأحياناً يبرهن على المبادئ كأنها مطالب، فيقطع تسلسل المطالب الرئيسية ؛ وقلما يجىء البرهان برهاناً بمعنى الكلمة ، أى موضحاً للمطلب ؛ ومنهجه المألوف أن يحيل القضية الموجبة سالبة ثم يبرهن على هذه بالخلف ، كأنه يقصد قبل كل شىء إلى منع الرد عليه . هذه ملاحظات شكلية ؛ أما الملاحظات الموضوعية فسنذكر بعضها فيما يلى :

٤٧ — المنهج [١] :

(ا) « قبل كل شىء يجب التفكير فى وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكى يجيد معرفة الأشياء » . هذه الوسيلة هى التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منها لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقة . هناك معرفة سماعية تصل إلينا بالفعل ، مثل معرفتى تاريخ ميلادى ووالدى وما أشبه ذلك ، وهى معرفة غير علمية؛ فإذا صرفنا النظر عنها، انحصرت المعرفة فى ثلاثة ضروب : الضرب الأول معرفة بالتجربة المجملة أو الاستقراء العامى ، وهى إدراك الجزئيات بالحواس على ما يتفق بحيث تنشأ فى الذهن أفكار عامة من تقارب الحالات المتشابهة مثل

---

(١) انظر كتاب إصلاح العقل ، والمقالة الثانية من كتاب الأخلاق .

معرفتى أنى سأموت لكونى رأيت أناساً مثلى ماتوا ، وأن الزيت وقود للنار ، وأن الماء يطفئها . هذه المعرفة متفرقة مهلهلة ؛ وأصل اعتقادنا بهذه الأفكار وأمثالها ، أننا لم نصادف ظواهر معارضة لها ، دون أن يكون لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر . الضرب الثانى معرفة عقلية استدلالية تستنتج شيئاً من شىء ، كاستنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو الذى تحدث عليه العلة المعلول ، أو هى معرفة تطبق قاعدة كلية على حالة جزئية ، كتطبيق معرفتى أن الشىء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب ، على رؤيتى للشمس ، فأعلم أن الشمس أعظم مما تبدو لى . هذه المعرفة يقينية ، ولكنها هى أيضاًمتفرقة لا رابطة بين أجزائها . الضرب الثالث معرفة عقلية حدسية تدرك الشىء بماهيته أو بعلته القريبة . مثل معرفتى أن النفس متحدة بالجسم لمعرفتى ماهية النفس أو مثل معرفتى خصائص شكل هندسى لمعرفتى تعريفه ، وأن الخطين الموازيين لثالث متوازيان . هذه المعرفة الأخيرة هى الكاملة لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكونها العقل بذاته ، ويؤلف ابتداء منها سلسلة مرتبة من الحقائق ، فيخلق الرياضيات والعلم الطبيعى حيث تبدو الحقيقة الجزئية نتيجة لقانون كلى ، ويبين العقل عن فاعليته وخصبه ، واستقلاله عن الحواس والمخيلة .

(ب) يجب إذن الاستمساك بالمعانى البسيطة فى بداية كل علم ، فإن البساطة هى العلامة التى يعرف بها المعنى الصادق ، لاستحالة أن يكون المعنى البسيط معلوماً من جهة مجهولاً من أخرى . فالمعنى الصادق يقينى بذاته ، لا يتعلق صدقه بعلامة خارجية ، إذ أن الذهن الحاصل عليه يعلم بالضرورة أنه صادق ، ولا يستطيع أن يشك فيه ، ولا يطلب له ضماناً . فالشك الديكارتى لا يتحقق إلا بالاعتقاد بإمكان وجود إله خادع . والمعنى الصادق مطابق لموضوعه ؛ وليس يقال إن المعنى صادق لكونه مطابقاً لموضوعه ، فإن الحقيقة تقوم فى « صفة ذاتية » للمعنى نفسه ، لا فى المطابقة مع موضوع خارجى . ومن ثمة فالمعنى الصادق حقيقى موضوعى ، فإن المطابقة تامة بين العقل الحاصل على معان واضحة متميزة وبين الوجود : فالمعانى المنفصلة يقابلها أشياء منفصلة ، والمعانى المتصلة يقابلها أشياء متصلة (فسبينوزا يتابع ديكارت فى اعتباره الفكر محصوراً فى نفسه ، ولكنه يرى أن الفكر صادق ، وأنه موضوعى ، كلما

تحقق فيه المعنى تحققاً كلياً فأثبت نفسه بنفسه) . أما التخيل فيعلم أنه كذلك من عدم تعين موضوعه ، إذ نستطيع أن نتخيله موجوداً أو غير موجود ، أو أن نضيف إليه كذا أو كذا من الصفات المتضادة ، وكذلك الحال ، في الخطأ فإنه يضيف إلى الموضوع محمولا لا يلزم من طبيعته بسبب أن العقل يتصور تلك الطبيعة تصوراً غامضاً . وكل الفرق بين الخطأ والتخيل أن الخطأ مصحوب بتصديق وإنما يجيء هذا التصديق من عدم توفر المعرفة الحقة ، مثال ذلك : حين ننظر إلى الشمس فنتخيل أنها تبعد عن الأرض حوالى مائتى قدم ، فهنا لا يقوم الخطأ فى هذا التخيل معتبراً فى ذاته ، بل فى جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس والسبب فى هذا التخيل . وعلى ذلك ليس الخطأ تصور ما لا وجود له ،ولكنه عدم تصور الموجود كله . والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض سمائة مرة أو تزيد ، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا . فليس فى المعانى شيء ثبوتى من أجله يقال إنها كاذبة ، وإنما المعانى الكاذبة هى معان غير مطابقة أو ناقصة تؤخذ على أنها مطابقة أو كاملة . ويتضح من هذا أن الخطأ يقع فى معرفة الضربين الأول والثانى ، وأن معرفة الضرب الثالث بريئة منه .

(حـ) إذا كانت المطابقة تامة بين معانى العقل والموجودات ، وكان المقصود العلم بالطبيعة ، تعين على العقل أن يضع أولا المعنى الذى يمثل منبع الطبيعة وأصلها ، ثم يستنبط منه معانيه جميعاً ، بحيث يكون هذا المعنى هو أيضاً منبع المعانى وأصلها ، فنحصل بذلك على العلم الحق الذى شرطه أن يتأدى من العلة إلى معلولاتها . لكن لا المعلومات الجزئية فى تعاقبها ، فإنه لا يستنبط من المعانى الدائمة إلا معانى دائمة ، والتعاقب لا متناه من جهة عدد الأشياء والأحداث وظروفها ، والغرض استنباط الماهيات والقوانين ، وترتيبها بعضها من بعض ، فإن بموجبها تقع جميع الجزئيات وتترتب فيما بينها ، والعقل لا يدرك الأشياء فى الزمان كما تدركها المخيلة ، بل فى « صورة الأبدية » . فلأجل استكشاف المعنى الأول الذى تلزم منه جميع المعانى ، أو المبدأ الأول الذى تصدر عنه جميع الأشياء ، يجب أن نلاحظ أن من خصائص العقل أنه يكون المعانى المحصلة قبل المعانى المعدولة . ومعنى المتناهى معدول فى حقيقته إذ

« أننا نقول عن شيء إنه متناه فى جنسه متى أمكن حده بشيء آخر من طبيعته ، فمثلا نقول عن جسم إنه متناه لأننا نستطيع دائماً أن نتصور جسماً أعظم منه . وعلى العموم « كل تعيين فهو حد أو عدول وسلب » . وعلى ذلك فالمعنى المحصل بمعنى الكلمة هو معنى اللامتناهى أو الجوهر المطلق أو الله . وبه يجب الابتداء .

٤٨ــ الله أو الطبيعة[١] :

(ا) تعريف الجوهر أنه « ما هو فى ذاته ومتصور بذاته ، أى ما معناه غير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه » . وهكذا يريد سبينوزا لكى يخلص من التعريف إلى النتائج التى يقصدها . وأولاها أن الجوهر علة ذاته ، أى أن ماهيته تنطوى على وجودها ، وإلا كان الجوهر موجوداً بغيره . فكان متصوراً بهذا الغير لا بذاته ولم يكن جوهراً . (وهذا هو الدليل الوجودى . وإلى جانبه اصطنع سبينوزا حجة ديكارت القائلة إنه كلما كانت طبيعة الشيء حاصلة على حقيقة أعظم ، كان الشيء أقدر على الوجود ، وللموجود اللامتناهى ، أو الله، قدرة لامتناهية على الوجود ، ومن ثمة فهو موجود بالضرورة). النتيجة الثانية أن الجوهر لامتناه ، إذ لو كان متناهياً لكان متصلا بجواهر أخرى تحده وكان تابعاً لها متصوراً بها لا بذاته . النتيجة الثالثة أن الجوهر واحد ، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهراً أى متصوراً بذاته . وعلى ذلك فالجوهر موجود بالضرورة أو واجب الوجود ، سرمدى لا يكون ولا يفسد . فإذا وجد شيء عداه ، لم يمكن أن يكون هذا الشيء ، إلا « صفة » للجوهر الأوحد أو « حالا » جزئياً يتجلى فيه الجوهر ؛ وبعبارة أخرى : إن الجوهر هو « الطبيعة الطابعة» أى الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأحوال ، وهو « الطبيعة المطبوعة » أى المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها . ولما كان هو الأوحد ، كان مطلق الحرية بمعنى أنه هو الذى يعين ذاته ؛ أما حريته فمرادفة للضرورة ، والضرورة غير القسر ، فإن الفعل الضرورى فعل ذاتى منبعث من باطن . فالجوهر ضرورى

---

(١) المقالة الأولى من كتاب الأخلاق .

والحقائق الأزلية ضرورية لم يفرضها بإرادته (كما يذهب إليه ديكارت) . ولما كان اللامتناهى لم يكن شخصاً مثل إله الديانات ، وإلا لكان معيناً ، وقد سبق القول أن كل تعيين فهو سلب . فليس له عقل ولا إرادة ، إذ أنهما يفترضان الشخصية . وإذن فالجوهر لا يفعل لغاية ، ولكنه يفعل كعلة ضرورية فجميع معلوماته ضرورية كذلك ، وليس فى الطبيعة شىء حادث أو ممكن إلا بالإضافة إلى نقص فى معرفتنا ، أى إلى جهلنا ترتيب العلل ، ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، إذ ليس يوجد فى السرمدية متى وقبل وبعد حتى يقال إن الله كان موجوداً قبل أن يريد ومستطيعاً أن يريد غير ما أراد .

(ب) ونحن نعلم ماهية الجوهر بصفاته ، والصفة هى « ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لماهيته » (كما قال ديكارت) . والجوهر اللامتناهى حاصل على ما لا يتناهى من الصفات ، كل صفة منها تدل على ماهية سرمدية لامتناهية فى جنسها . غير أننا لا نعلم من الصفات سوى اثنتين ، هما الفكر والامتداد ، تجتمعان فيه مع تمايزهما وعدم إمكان رد إحداهما إلى الأخرى ، فلا تبدو لنا ماهية الجوهر إلا فى هاتين الصفتين أو الصورتين (اللتين ينقسم إليهما الوجود عند ديكارت) .

(حـ) وتبدو كل صفة فى أحوال أو ظواهر . وتعريف الحال أنه « ما يتقوم بشىء آخر ويتصور بهذا الشىء» . فالأجسام أحوال للامتداد نتصورها به ولا نتصوره بها كما تتوهم المخيلة ، أى ليس الامتداد معنى كلياً مكتسباً بالتجريد من الأجسام ولكن الأجسام أجزاء من الامتداد الحقيقى المعقول ، أو هى حدود فيه ، كما أن كل متناه فهو عدول اللامتناهى . فليس التمايز بين الأجسام تمايزاً حقيقياً ، إذ أنها جميعاً امتداد، ولكنه تمايز حالى عرضى ناشئ من أن الحركة تفصل فى الامتداد أجزاء تكون منها أجساماً . والحركة حال للامتداد ، وهى ثابتة الكمية فى الطبيعة ، أى أنها حال سرمدى كالصفة ذاتها ، لأنها تدل على ماهو ثابت فى الطبيعة تحت التغيرات المختلفة . أما الجسم الجزئى الذى يدوم فترة من الزمان ، فليس فيه شىء يربطه بماهية الصفة السرمدية ، وإنما علة وجوده أجسام أخرى متناهية مثله حركته وجعلته ما هو ، وعلة هذه

الأجسام أجسام أخرى متناهية ، وهكذا إلى غير نهاية ، بحيث نصل إلى النظرية الآلية التى تنكر كل اختلاف بالماهية بين الأجسام ، وترد الاختلافات إلى اختلاف الحركة والسكون .

(د) وكذلك القول فى المعانى أو الأفكار ، فإنها ترجع إلى صفة الفكر . وفى هذه الصفة حال يحوى النظام الشامل الثابت للطبيعة ؛ هذا الحال هو العقل اللامتناهى أو « فكرة الله » التى هى معلول مباشر للقوة الفكرية الإلهية اللامتناهية ، أى القوة الروحية الباقية هى هى أبداً فى الطبيعة مع اختلاف الظواهر الروحية الجزئية ، كما أن الحركة باقية هى هى أبداً فى الامتداد . وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق على أحوال الفكر ، فإن ترتيب المعانى فى الفكر صورة من ترتيب الأعيان فى الامتداد ، وإذا كان من طبيعة الموجود المفكر أن يكون معانى مطابقة ، فمن المحقق أن معانينا غير المطابقة آتية من كوننا جزءاً من موجود مفكر وأن عقلنا مكون من معانى ذلك الموجود بعضها كامل وبعضها ناقص .

٤٩ — الانسان [١] :

(١) الإنسان مركب من حال امتدادى هو جسمه ، ومن حال فكرى هو نفسه . الجسم آلة مؤلفة من آلات ، والنفس فكرة الجسم أى فكرة موضوعها الجسم الموجود بالفعل ، فهى تبدأ وتنتهى مع الجسم ، وعلتها خارجة عنها تلتمس فى أحوال أخرى من الفكر مقابلة لأحوال الامتداد التى هى علة الجسم . والإحساس ظاهرة جسمية ؛ أما الإدراك فظاهرة فكرية تقوم فى تصوير النفس للإحساس وقت انفعال الجسم به ، من حيث إن النفس هى دائماً ما الجسم إياه . أجل إن انفعال الجسم معلول لفعل أجسام أخرى ، ولكن هذا الفعل يتكيف بطبيعة جسمنا ، فيلزم من ذلك إذن الإدراك يقابل طبيعة جسمنا أولا وبالذات مع مقابلته لطبيعة الأجسام الخارجية . والقوانين الطبيعية للفكر هى قوانين التداعى أو الترابط ، تشبه قوانين الحركة فى الامتداد وفكرة النفس عن ذاتها ، وفكرتها عن جسمها ، وفكرتها عن الجسم الخارجى ، فكرات غير مطابقة ، لأن النفس وجسمها والجسم الخارجى أحوال متناهية

(١) المقالة الثانية من كتاب الأخلاق وما بعدها .

عللها فى غيرها من الأحوال المتناهية . فن شأن طبيعةالإنسان المتناهية أن تدعه غير معقول عند نفسه ؛ وهو إنما يعقل ذاته بردها إلى النظام الكلى السرمدى ، واعتبارها جزءاً من الجوهر الأوحد .

(ب) وليس هناك ما يسمى بقوىالنفس ، فلا تمييز بين نفس وقوى . ومن ثمة لا تمييز بين إرادة وعقل ، ولكن الإرادة ترجع إلى العقل من حيث إن كل فكرة فهى تتضمن إيجاباً : أى أن الإرادة ميل العقل إلى قبول ما يروقه من المعانى واستبعاد مالا يروقه . فما يسمى بالفعل الإرادى هو فكرة تثبت نفسها أو تنفى نفسها ؛ وما يسمى بالتوقف عن الحكم هو حالة عدم إدراك الفكرة على نحو مطابق،ولما كانت الأشياء جميعاً معينة بما فى الطبيعة الإلهية من ضرورة الوجود والفعل ، لم يكن فى الطبيعة ممكنات ، ولم يكن فى النفس إرادة حرة ، ولكن النفس معينة إلى فعل كذا أو كذا بعلة هى أيضاً معينة بعلة ، وهكذا إلى غير نهاية . ليس الإنسان مملكة فى مملكة ، فالشعور بالحرية خطأ ناشئ مما فى غير المطابقة من نقص وغموض ، وإنما يعتقد الناس أنهم أحرار لأنهم يجهلون العلل التى تدفعهم إلى أفعالهم ، كما يظن الطفل الخائف أنه حر فى أن يهرب ، ويظن السكران أنه يصدر عن حرية تامة فإذا ما ثاب إلى رشده عرف خطأه . ولو كان الحجر يفكر لاعتقد أنه إنما يسقط إلى الأرض بإرادة حرة . وعلى ذلك فالغضب من الأشرار سذاجة ، إذ ليس الأحمق ملزماً أن يحيا وفق قوانين العقل ، كما أن الهر ليس ملزماً أن يحيا وفق قوانين طبيعة الأسد[1] .

(حـ) حياتنا العملية إذن تابعة لحياتنا العقلية ، وتختلف باختلافها . ففى معرفة الضرب الأول ، القاصرة على الحواس والمخيلة أى على أفكار غير مطابقة ، نتصور ذاتنا شخصاً قائماً بنفسه ، والأشياء المحيطة بنا خيرات أو شروراً فى أنفسها ، فنحس من جراء ذلك شتى الانفعالات المضنية المرهقة تتوالى علينا كما يتفق حسب توارد الأحداث . فى هذه المرحلة نطلب الأشياء ونهرب منها لمحض الاشتهاء والكراهية ، لا لحكمنا بأنها خير أو شر ؛ بل إننا ندعو الشىء خيراً أو شراً بسبب طلبنا إياه أو كراهيتنا له . فلا حياة خلقية فى هذا الضرب من المعرفة ، وإنما كل ما هنالك عبودية للشهوات .

---

(١) انظر أيضاً الرسالة اللاهوتية السياسية ف ١٦ .

(د) وفى معرفة الضرب الثانى نعلم أن الطبيعة خاضعة لقوانين كلية ، وأننا جزء من هذه الطبيعة ، فنهتدى بأفكارنا المطابقة ونصير فاعلين بعد أن كنا منفعلين . ذلك أننا حالما ندرك بالعقل أن أفراحنا وأحزاننا نتائج القوانين الطبيعية ، نكف عن محبة الأشياء وبغضها ، وعن استشعار الحزن والخوف والرجاء واليأس والغضب والسخرية ؛ فلا نطلب شيئاً إلا لاتصاله بميلنا الأساسى الذى هو حب البقاء ، وبالقدر الذى يكفل البقاء ، مرجعين هذا الميل إلى ميل الطبيعة جمعاء ومعتبرين شخصنا جزءاً من الطبيعة لا يتجزأ ، فتصدر أفعالنا عن طبيعتنا ونكون علتها الكاملة . فى هذه المرحلة نحصل على الفضيلة بمعنى الكلمة ، أى على قدرة العمل طبقاً للقوانين الكلية ، وتكون النفس فى سرور متصل يترجم عن كمالنا وقدرتنا الناتجين من العلم . أما أفعالنا الصادرة عن رجاء الجنة وخوف جهنم ، فليست فاضلة . والفضيلة الأساسية القوة أو الشجاعة تجعل الإنسان حراً مستقلاً ، فإن الحرية الحقة تقوم فى اتباع ضرورة طبيعتنا بما نحن جزء من الكل . وفى هذه الحالة تعود الأشياء الخارجية خيرات أو شروراً ، لا فى أنفسها ، بل بالإضافة إلينا حسب ما توافق حب البقاء أو تضاده فتزيد فى كمالنا أو تنتقص منه . فمن الحكمة أن نستمتع بالحياة ما وسعنا الاستمتاع ، فنصلح جسمنا بغذاء لذيذ ، ونمتع حواسنا بأريج الزهر ورونقه ، بل أن نزين ثيابنا ، ونستمتع بالموسيقى والألعاب والمشاهد وكل ما لا يضر أحداً من الملاهى . والموت آخر ما يفكر فيه الرجل الحر ؛ إذ ليست الحكمة تأمل الموت بل تأمل الحياة .

(ه) وبالمعرفة التى من الضرب الثالث ندرك ذاتنا ، ليس فقط كجزء من الطبيعة ، مما يدع مجالاً لضرب من التمييز والتضاد بين الإنسان والطبيعة ، بل ندرك ذاتنا صادرة عن طبيعة الله ، إذ أن الفرد فى حقيقة الأمر فكرة مجردة ، وليس الموجود الحق هو الفرد منفصلا عن الكون ، ولا القانون الذى يربط الفرد بالكون ، بل الكون نفسه معتبراً ، لا كجملة أجزاء ، بل كوحدة جوهرية حاصلة فى ذاتها على علة وجودها . فى هذه المرحلة نرد السرور الذى يملأ نفسنا إلى الله علة الحقيقة ومبدأ القوانين السرمدية . هذا السرور مصحوباً بفكرة الله هو محبة الله ، والإنسان هو العلة الكاملة لهذه المحبة ، وهى خالصة لا يقابلها محبة من جانب الله ، لأن الله برىء من الانفعال . وتلك هى الحياة الأبدية

المستقلة عن الزمان ، إذ ليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم أو الخلود فى عالم مفارق، فإن النفس فكرة الجسم ولا توجد إلا بوجود الجسم؛ وإنما الحياة الأبدية معرفتنا ذاتنا من وجهة الأبدية وتأمل النظام الكلى . وبعبارة أخرى إن النفس سرمدية من حيث هى حاصلة على معرفة الحقائق السرمدية؛ وكلما ازدادت معرفتها ازداد حظها من الخلود ، فإن الخير الوحيد الذى يدركه عقلنا والخير الخلقى ما أنمى العقل ، والشر ما انتقصه وأفسده . وذلك هو الدين الحق الذى نجده فى نفسنا .

٥٠ ـ الدين والسياسة[١] :

(ا) أما الدين الوضعى فقد مست الحاجة إليه لقصور جمهرة الناس عن مطالعة أوامر الله فى نفوسهم . وإن الكتب المقدسة لتدلنا على أن الله أنزل وحيه على الأنبياء بألفاظ وصور محسوسة أو متخيلة ، ما خلا المسيح ، فإنه عرف الله دون ألفاظ ولا رؤى ، واتصل بالله نفساً لنفس ، كما اتصل موسى بالله وجهاً لوجه . فالأنبياء لم يمنحوا عقلا أكمل من عامة العقول ، وإنما منحوا مخيلة أقوى ، فقد كان منهم الأميون ، وكان من الحكماء ،مثل سليمان، من لم يوهبوا النبوة . واختلف الوحى عند كل نبى باختلاف مزاجه البدنى ومخيلته وآرائه السابقة ، فإن الله لاءم بين وحيه وبين أفهام الأنبياء وآرائهم . ولما كان التخيل لا ينطوى بطبيعته على اليقين ، كما ينطوى عليه المعنى الجلى . لم يكن الأنبياء على يقين من وحى الله بالوحى نفسه بل بعلامة ما ، وقد نبه موسى اليهود على أن يسألوا النبى علامة ؛ لذا كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة . ولما كان الله رحيماً بالكل ، كانت مهمة النبى تعليم الفضيلة الحقة لا الشرائع الخاصة بكل بلد بلد ، فما من شك فى أن جميع الأمم حصلت على أنبياء . وإذا كانت التوراة لا تذكر شيئاً من هذا القبيل ، فلأنها تؤرخ لليهود فحسب . ذلك بأن جوهر الشريعة الإلهية الطبيعية معرفة الله ومحبته ، وأن هذه الشريعة يدركها الإنسان فى نفسه ، فهى مشتركة بين جميع الناس ، ولا تقتضى الإيمان بقصص تاريخية أياً كان موضوعها ، وإن كان لنا فى

---
(١) الرسالة اللاهوتية السياسية .

هذه القصص عبر عملية فى تدبير حياتنا . إن مثل هذا الإيمان ، حتى لو كان موضوعه صادقاً ، لا يعطينا العلم بالله ، ولا من ثمة محبة الله . يجب أن يستمد العلم بالله من معان كلية يقينية . كذلك تقتضى الشريعة الإلهية الطبيعية شيئاً من الطقوس ، إذ ليست الطقوس فى ذاتها خيراً ولا شراً ، وليست تزيد عقلنا كمالا . (والتقوى انفعال نافع للجمهور ضرورى لهم ، ولكنه عديم الجدوى للذى يستطيع أن يعمل بالعقل ما تحمل التقوى على عمله بالانفعال . ولا يمكن أن يكون الاتضاع فضيلة ، لأنه يتضمن الحزن وشعور المهانة والعجز . كذلك ليس الندم فضيلة . لأنه نتيجة الجهل الذى يجعلنا نعتقد أنه كان بإمكاننا أن نفعل غير ما فعلنا . إن فضيلة العقل تقوم فى أن يغتبط الإنسان بعقله ويطمئن فى نفسه[1] . على أن الإيمان بما يرويه الكتاب المقدس من أخبار ضرورى جداً للجمهور العاجز عن إدراك الأمور بالعقل ، لأنها تؤيد عنده التعاليم النظرية الواردة فى الكتاب من أنه يوجد إله صانع للأشياء ، ومدبرها وحافظها ، ومعنى بالناس يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار . والطقوس أيضاً لم ترتب إلا لتدبير حياة الناس فى مختلف الظروف ، وأضيفت للدين كى يؤديها الشعب طواعية أو كى تكون علامة خارجية عليه . ورجال الدين ضروريون للجمهور كى يلقنوه تعليماً متناسباً مع فهمه . أما المعجزات ، فهى عند الجمهور مصنوعات أو أحداث غير مألوفة مخالفة لما كوّن له من رأى فى الطبيعة بالعادات المكتسبة وهى عنده أوضح بيان لقدرة الله وعنايته . والحقيقة أن حدثاً مخالفاً للطبيعة لا يقع أبداً ، لأن نظامها سرمدى ثابت . وما من شك فى أنه من اليسير أن نعين بالمبادئ الطبيعية المعروفة علة كثير من الوقائع المدعوة بالمعجزات . وفضلا عن ذلك فإن إدراك وجود الله وماهيته وعنايته ، يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيراً مما يتم بمعرفة المعجزات ، فهى لا تفيد فى الغرض المرجو منها .

(ب) والقاعدة العامة فى تأويل الكتاب المقدس أن لا يضاف إليه من التعاليم إلا ما يدل البحث التاريخى على أنه علمه بالفعل ، فإن العلم بالكتاب يجب أن يستمد كله من الكتاب وحده . هذا البحث التاريخى يجب أن يتناول أولا طبيعة اللغة العبرية وخصائصها لكى يفهم المعنى المقصود تمام الفهم ، بعد

---

(١) كتاب الأخلاق ، نهاية م ٤ .

الفحص عن مختلف معانى النص الواحد ؛ وثانياً جمع العبارات فى أقسام رئيسية وقيد العبارات المبهمة أو المتعارضة : فمثلا قول موسى إن الله نار ، أو إن الله غيور ، هو من العبارات الواضحة طالما اعتبرنا معانى الألفاظ فحسب ، وإذن نضعها ضمن العبارات الواضحة ولو أنها جد غامضة بالإضافة إلى العقل والحقيقة ، فإنه يجب استبقاء المعنى الحرفى ولو كان معارضاً للعقل ما دام لا يتعارض صراحة مع مبادئ الكتاب ؛ وعلى العكس يجب تأويل العبارات التى يعارض معناها الحرفى مبادئ الكتاب تأويلا مجازياً ولو كانت مطابقة للعقل ؛ وثالثاً إحصاء جميع الظروف المتواترة ، مثل سيرة النبى وأخلاقه وغرضه والمناسبة التى كتب لها وزمن الكتابة ولمن كتب وتاريخ كتابه كيف جمع فى الأصل وفى أى الأيدى وقع ومختلف الروايات لعباراته إلخ .

(حـ) أما الاجتماع فالرأى فيه كما يلى : فى الإنسان شهوة وعقل . وليس الناس معينين جميعاً من قبل الطبيعة لأن يسيروا طبقاً لقوانين العقل ، فهم يولدون جهلاء ويقضون الشطر الأكبر من الحياة قبل أن يدركوا الفضيلة ويكتسبوها فما دمنا نعتبر الناس عائشين فى حال الطبيعة فحسب ، فلكل منهم مطلق الحق فى اتباع الشهوة واصطناع القوة أو اتباع العقل ، إذ أن كل ما يفعله الموجود تبعاً لقوانين الطبيعة فهو يفعله بحق مطلق ، فالسمك معين بالطبيعة للسباحة ، وكبيره معين بالطبيعة لالتهام صغيره . على أن من الحق أن الأنفع للناس أن يعيشوا طبقاً لقوانين العقل . وليس من إنسان إلا ويريد أن يعيش آمناً من الخوف ، وهذا مستحيل ما دام لكل أن يعمل ما يروقه . وإذا لم يتعاون الناس كانت حياتهم بائسة . لهذه الأسباب تاقوا للاتحاد ، ونزل كل إلى الجماعة عما له من حق طبيعى على جميع الأشياء ، فصار للسلطة العليا الحق المطلق فى الأمر بكل ما تريد ، وصارت الطاعة واجبة بحكم الميثاق المعقود وبحكم العقل الذى يرى فى الطاعة أهون الضررين : وبذا تنشأ « العدالة » أى علاقة خارجية بين السلطة والشعب يمثلها القانون الذى يأمر بأفعال معينة ويحظر أفعالا معينة . على أنه لا تجب الطاعة إلا للقانون النافع ، إذ كان أساس الاتحاد المنفعة العامة فللشعب أن يقدر الأوامر والنواهى ، وأن ينتقد السلطة ، بل أن يثور عليها . وهذا فارق هام بين سبينوزا وبين هوبس . وثمة فارق آخر هو أن هوبس يدعو

للحكم الاستبدادى ، ويدعو سبينوزا للحكم الديمقراطى ، ويقول : كلما اتسعت مشاركة الشعب فى الحكم قوى التحاب والاتحاد . غير أنه يعود إلى موقف هوبس فى الدين فيذهب إلى أن السلطة هى الحاكمة فى الدين وهى حاميته ، وأن حقها فى ذلك مطلق ، وإلا تفرق الرأى بتفرق العقول والأهواء ، واختل النظام العام . ولا يكتسب الدين قوة القانون إلا بإرادة السلطة ، من حيث أن ليس للعقل من حق فى حال الطبيعة أكثر مما للشهوة والقوة ، وأن مظاهر العبادة يجب أن تعين تبعاً لأمن الدولة وفائدتها . والولاء للدولة أرفع صور التقوى ، إذ لو زالت الدولة لما بقى خير ما ، ونجاة الشعب القاعدة الكبرى لجميع القوانين المدنية والدينية . ولم يكن حق السلطة موضع نزاع قط عند العبرانيين ، وكان ملوكهم يعلمونهم الدين . ولكن الحال اختلف عند المسيحيين فقد قام بتعليم الدين فيهم أفراد ، واعتادوا زمناً طويلا الاجتماع فى كنائسهم بالرغم من إرادة حكوماتهم ؛ ولما أخذت المسيحية تدخل فى الدولة ظل رجال الدين يعلمونها كما وضعوها ، حتى للأباطرة ، فكسبوا الاعتراف لأئمتها بصفة وكلاء الله .

(د) على أن نفس الإنسان لا يمكن أن تكون ملكاً خالصاً لآخر ، وما من أحد يستطيع أن ينزل لآخر عن حقه الطبيعى فى استخدام عقله والحكم على الأشياء . ومن الضار جداً للدولة أن تحاول استعباد العقول ، كما أن من الضار جداً أن تترك للأفراد مطلق الحرية فى الاعتقاد والعمل . ولكن الفرد لا ينزل إلا عن حق العمل بحكمه الخاص ، وإلا استحال قيام الدولة ؛ أما حق التفكير بحرية فخالص له تماماً ؛ ويجب أن يكفل له أيضاً حق الكلام بشرط ألا يجاوزه إلى العمل . وأن يدافع عن رأيه بالحجة لا بالحيلة أو العنف ، ولا رغبة فى تعديل نظام الدولة بسلطته الخاصة ، بل يدع للسلطة حق الحكم ، ويمتنع من كل فعل يعارض إرادتها ، حتى لو اضطر للعمل بخلاف ما يعتقد . ولا خطر فى ذلك على عدالته وتقواه ، بل إن ذلك واجبه من حيث إن العدالة تتعلق بإرادة السلطة ليس غير .

٥١ — تعقيب :

(ا) ذلك هو المذهب . وقد نعتبر الاعتقاد بوحدة الوجود حدساً شخصياً خطر لسبينوزا أو عرضه عليه ذلك الطبيب الذى علمه الفلسفة ، فشرع هو يشيد هيكله بما وجد من مواد عند ديكارت والرواقيين . ولكن هذا الحدس تأيد عنده بالتفكير فى صعوبات الفلسفة الديكارتية ، وبأن فى نظره علاجاً لها . هذه الصعوبات ترجع إلى فكرة العلية ، فقد وزع ديكارت ظواهر الطبيعة إلى طائفتين ، إحداهما مادية والأخرى فكرية ، ثم عجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم فى الإنسان لتباين هذين الجوهرين ، فاعتقد سبينوزا أن « العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد »[1] بحجة أن ما يكون فى المعلول دون أن يكون لذاته فى العلة ، يكون صادراً عن العدم ، مع أن ديكارت نفسه كان قد قال ، أخذاً عن المدرسيين ، إن ما فى المعلول يجب أن يكون فى العلة على صورته أو على نحو أسمى . فلزم عند سبينوزا أن الكل واحد ضرورى ، وأن الجوهر الأوحد علة باطنة لجميع الظواهر ، هى فى معلولاتها ومعلولاتها فيها ، ومحا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج ، فمحا ثنائية الله والعالم ، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما ، تمايز العقل والإرادة ، على ما يقتضى المذهب الأحادى من محو كل تمييزيات ، فانتهى بذلك إلى الآلية المطلقة وهى المثل الأعلى الذى يرمى إليه العلم الحديث ، ومحا الغائية ، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقى دون علية الوجود أو الفاعلية ، وفاته أن يسوغ المبدأ الذى يقوم عليه مذهبه كله وهو أن الوجود مطابق للمعانى وللعلاقات التى يكشفها العقل فى نفسه .

(ب) ولكنه وقع فى نفس الصعوبات وفى أخرى غيرها : فهو من الجهة الواحدة لم يوفق بين وحدة الجوهر وكثرة الصفات والأحوال ، أى لم يبين كيف يمكن أن يصدر عن الجوهر الواحد الثابت غير المعين ، صفات وأحوال لا نهاية لها متغيرة إلى ما لا نهاية ، تعينه بالضرورة ما دامت هى صفاته وأحواله ، بعد أن قال إن كل تعيين حد وسلب ، ولم يبين بالقياس ضرورة كون الجوهر

(١) كتاب الأخلاق م ١ مبدأ ٤ — ٥ .

مفكراً وممتداً ، لا سيما أنه بدأ بأن نفى عنه العقل وجعل منه علة ضرورية فحسب : فكيف يصدر العقل بعد ذلك عن لا عقل ؟ كما أنه لم يبين أن فى الجوهر أو فى صفتى الفكر والامتداد ضرورة منطقية للتخصص فى أحوال جزئية . لقد أخذ من التجربة ومن ديكارت الصفتين وأحوالهما ثم أضافهما للجوهر إضافة خارجية . فالمنهج القياسى عنده مجرد دعوى ، لاسيما أن القضايا التى يطلب تسليمها دون برهان تربى على الأربعين ، وتعريفات الجوهر والصفة والحال غير مترابطة تؤلف ثلاثة مبادئ منفصلة .

(حـ) ومن جهة أخرى لم يتفاد سبينوزا التفاعل كما أراد : فإنه يقول فى الواقع بنوعين من علاقة العلية : علاقة داخلية بين الجوهر والصفات والأحوال ، وعلاقة خارجية بين الأحوال بعضها وبعض ؛ فكيف نفسر هذه ، وكيف نوفق بينها وبين تلك ؟ إذا ساغ قبول العلية الخارجية فى الأحوال ، فلم لا نقبلها فى صدور الأحوال أنفسها عن الصفات ، فنعود إلى العلية الفاعلية المتعدية إلى خارج ؟ ولا سيما أن سبينوزا لم يبين إمكان استنباط الحركة من الامتداد ، والحركة هى العامل فى تكوين الأجسام الجزئية وتفاعلها . وكان أحد مراسيله كتب إليه أن هذه المشكلة محاولة عند ديكارت بقوله إلى الله خلق المادة متحركة ، وسأله عن حلها عنده هو مع اعتقاده مثل ديكارت عدم تضمن فكرة الامتداد لفكرة القوة ، فأجاب (فى ١٥ يوليو ١٦٧٦) بأن تعريف المادة بأنها امتداد تعريف غير كاف وأنه يعتزم بحث المسألة بحثاً أدق وأعمق . ولكنه مرض ولم يعد إليها ، ولو كان قد عاد لما كان اهتدى إلى حل . . . إلا أن يضع المطلوب نفسه وضعاً فيقول إن المادة امتداد متحرك .

(د) ومن جهة ثالثة لما محا سبينوزا التمايز الجوهرى بين الفكرة الصادقة والفكرة الكاذبة ، وقال إن الفكرة الكاذبة ليست كذلك بذاتها ولكنها فكرة ناقصة تعتبر كاملة ، وأن ليس هناك من ثمة سوى درجات فى طلب الحقيقة ، انساق إلى محو التمايز الجوهرى بين الخير والشر ، وإلى القول بأن الشر فكرة ناقصة تعتبر كاملة ، وأن ليس هناك سوى درجات فى طلب الخير ، فأقام مذهباً لا أخلاقياً بالرغم من دعواه ، ليس فقط من هذه الوجهة ، بل أيضاً من وجهات أخرى ، إذ أنه أنكر الحرية والغائية والتمايز بين الممكن والضرورى ،

على حين أن مفهوم الأخلاق أنها نظام معقول يتعين تحقيقه بالإرادة ، وأن تفضيل حياة الضربين الثانى والثالث من ضروب المعرفة يقتضى إرادة وشجاعة ولا يكفى فيه مجرد العلم . وما ذلك الخلود الذى هو معرفة مؤقتة لما هو خالد ؟ وما محبة الله فى هذا المذهب إلا أن تكون الاغتباط بالذات بمعرفة الكلى الدائم ؟ وما الله فى مذهب يؤله الطبيعة ولا يعترف بموجود شخصى مفارق لها ؟ المذهب كله ملىء بألفاظ توهم أن لهامدلولات وهى لا تدل على شىء . أما آراء سبينوزا فى الدين فلنا عليها ردود ليس هذا مكانها ؛ وهى تمثل أصدق تمثيل المذهب العقلى الحديث ، ولم يزد عليها اللاحقون شيئاً جديداً ، وإن كانت هى فى واقع الأمر صدى لآراء سابقة .

الفصل السابع

جوتفريد فيلهلم ليبنتز
(١٦٤٦ – ١٧١٦)

٥٢ – حياته ومصنفاته :

(ا) ولد بليبزج لأب قانونى وأستاذ للأخلاق بجامعة المدينة . ومنذ حداثته أخذ يقرأ فى مكتبة أبيه ، فقرأ أولا قصصاً وتواريخ ، ثم كتباً علمية وفلسفية . والتحق بالجامعة فدرس الفلسفة القديمة بنوع خاص على أستاذ أرسطوطالى هو (توماسيوس) ودرس الفلاسفة المدرسيين فوجد عندهم على حد قوله « تبراً مخبوءاً يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه » وأعجب بالقديس توما الإكوينى . وكانت رسالته للبكالوريا (١٦٦٣) فى المسألة المدرسية المشهورة « مبدأ التشخيص » . ثم قصد إلى جامعة يينا فدرس بها الرياضيات على رياضى فيلسوف هو (فيجل) فإلى جامعة أندورف حيث درس القانون وحصل على الدكتوراه برسالة موضوعها « مشكلات القانون » فإلى نورمبرج حيث انضم إلى جمعية « روزنكريتزر» نسبة إلى مؤسسها « روزنكرتيز » (١٣٧٨) وكانت معنية بالعلوم الخفية ، فقرأ كتب الكيميائيين وعين كاتباً للجمعية وظل طول حياته شغوفاً بتجارب الكيمياء .

(ب) وقصد إلى ميانس ، وكان قد أهدى إلى أميرها سنة ١٦٦٧ رسالة يطبق فيها الفلسفة على القانون ليجعله علماً مضبوطاً واضحاً ، وكان قد وضع رسائل أخرى قانونية ، فعينه الأمير سنة ١٦٧٠ مستشاراً بالمجلس الأعلى رغم حداثة سنه . فاشتغل بمشروعات لإصلاح العلم القانونى ومجموعات القوانين ، وبالفلسفة والعلم الطبيعى . وبدا له أن يقترح على ملك فرنسا لويس الرابع عشر فتح مصر وتدمير القوة التركية بحجة القضاء على أعداء الثقافة الحديثة ، وهو يرمى إلى صرف ملك فرنسا عن ألمانيا التى كانت قد عانت الأهوال من بطش جيوشه . فأرسله الأمير إلى باريس لتلك الغاية (١٦٧٢) ولكنه لم يوفق

إلى تحقيقها . فذهب إلى لندن ومكث بها الثلاثة الأشهر الأولى من سنة ١٦٧٣ فتعرف إلى علمائها ، ثم عاد إلى باريس فكان مقامه بها كثير الخصب إذ درس الرياضيات على علمائها وفى مصنفات بسكال ، ودرس الفلسفة الديكارتية ، وقرأ الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا ، وصنع آلة حاسبة حاكى بها بسكال وجاوزه بأن زاد على الجمع والطرح الضرب والقسمة ، بل استخرج بعض الجذور ، واستكشف حساب الفوارق (١٦٧٦) . وكتب بهذا الكشف إلى أحد علماء لندن هو (أولدنبرج) فجاءه الرد بأن نيوتن وصل إلى نظرية أعم ؛ فعكف ليبنتز على توسيع نظريته حتى أبلغها إلى ما يعادل نظرية نيوتن ، فقام بين المكتشفين نقاش حاد على السبق لأيهما كان. وقد كان لنيوتن إذ يرجع اكتشافه إلى سنة ١٦٦٥ ؛ غير أن كلاً منهما اتجه فى اكتشافه وجهة خاصة واتخذ سيراً خاصاً ، وكان اكتشاف ليبنتز أكثر خصباً والاثنان مدينان لبحوث الرياضيين السابقين .

(حـ) توفى أمير ميانس ، وعرض على ليبنتز منصب أمين مكتبة دوق هانوفر (١٦٧٦) فقبله وغادر باريس إلى لندن حيث أمضى أسبوعاً وتعرف إلى الرياضى كولنز صديق نيوتن ؛ ومنها قصد إلى أمستردام حيث لقى سبينوزا ودارت بينهما أحاديث فلسفية واطلع على كتاب « الأخلاق » . وفى آخر ديسمبر انتهى إلى هانوفر ، فأقام بها عظيم القدر متصلا بجميع الأحداث الأوربية الكبرى ، مؤلفاً فى تاريخ ألمانيا وفى الفلسفة ، محاولا التوحيد بين الكاثوليكية والبروتستانتية ، ثم التوحيد بين الكنائس البروتستانتية المختلفة ، مستأنفاً تحريضه على السلطنة العثمانية ، ولكن عند بطرس الأكبر قيصر روسيا ، وعارضاً عليه مشروعاً واسعاً لإصلاح بلاده . غير أن الحكم تغير فى هانوفر ، فتضاءل نفوذ ليبنتز رويداً رويداً حتى امحى ، وانتابه المرض فألزمه مقعده . وكان الشعب ، وكان بعض رجال البلاط ، يعتبرونه زنديقاً ، فإنه على تشبعه بالفكرة الدينية لم يكن يمارس العبادات ، إلا فيما ندر ؛ وتدلنا مساعيه للتوحيد بين الكنائس على أنه كان أكثر تعلقاً بالدين الطبيعى منه بالدين المنزل ، فإنه كان يطلب إلى الكنائس النزول عن بعض العقائد أو تعديل بعضها الآخر كأنها عديمة القيمة فى ذاتها . ولما حضرته الوفاة أبى أن يستدعى أحداً من رجال الدين . فلم يمش وراء نعشه سوى كاتبه ، ودفن « كقاطع طريق لا كرجل كان زينة

وطنه » . ولم تؤبنه جمعية العلوم ببرلين ، التى صارت أكاديمية برلين فيما بعد ، وكان هو مؤسسها ورئيسها الأول (١٧٠٠) ؛ ولم تؤبنه الجمعية الملكية بلندن ، وكانت ناقمة عليه مناقشته نيوتن ؛ وانفردت بتأبينه أكاديمية العلوم بباريس بلسان كاتبها الدائم فونتنل [1] فى خطاب مشهور (١٧١٧) .

(د) لم يتم بعد إحصاء كتبه ورسائله إلى علماء عصره لوفرتها وتفرقها . والمطبوع منها لا يذكر إلى جانب المخطوط . ولكن يمكن أن يقال إن الكتب المطبوعة هى الأهم لأنها المتأخرة التامة ، وإن الكتب السابقة عبارة عن محاولات. وكان معظم كتابته بالفرنسية واللاتينية لأن الألمانية لم تكن شائعة فى أوربا . وأهم ما يهم الفلسفة الكتب الآتية : « تأملات فى المعرفة والحقيقة والمعانى » (١٦٨٤) ؛ و « مقال فى ما بعد الطبيعة » (١٦٨٦) عرض فيه مذهبه لأول مرة ؛ و « مذهب جديد فى الطبيعة واتصال الجواهر » (١٦٩٥) هو عرض ثان للمذهب . ولما ظهر كتاب جون لوك « محاولة فى الفهم الإنسانى » (١٦٩٠) بعث إليه بملاحظات (١٦٩٦) عاد إليها وألف كتاباً ضخماً أسماه « محاولات جديدة فى الفهم الإنسانى » (١٧٠١ — ١٧٠٩) وتعقب فيه بالنقد كتاب لوك فصلا فصلا ؛ ولكن لوك كان قد توفى ، فرأى ليبنتز أن يحتفظ بكتابه ، فلم ينشر إلا بعد وفاته بنصف قرن (١٧٦٥) . وكانت تلميذته ملكة بروسيا طلبت إليه أن يرد عل بيل [2] فى العلاقة بين الشر والحرية من جهة وعدالة الله

---

(١) فونتنل (١٦٥٧ — ١٧٥٧) أشهر طائفة من المثقفين تجاهلوا ميتافيزيقا ديكارت وأخذوا بعلمه الآلى وقاعدته القائلة : « لا أسلم إلا ما يبدو لى جليًّا » واستخدموها أداة لنقد الدين ، فمهدوا لفلسفة القرن الثامن عشر . له كتاب بعنوان « أحاديث فى كثرة العوالم » (١٦٨٦) يستدل بنظرية كوبرنك على غرور الإنسان القديم الذى وضع نفسه فى مركز الكون ، ويذهب إلى أن علمنا نسبى ، وكتاب « تاريخ النبوءات » ينكرها جميعاً ، ويبرز وجوه شبه بين المسيحية والوثنية تحمل على تطبيق انتقاداتنا للوثنية على المسيحية ، ورسالة فى « أصل الأساطير » تردها إلى جهل الإنسانية الأولى وتخيلها الخوارق ، وترى فى هذا التاريخ تاريخ أخطاء العقل الإنسانى .

(٢) بيير بيل (١٦٤٧ — ١٧٠٦) . أعجبه من ديكارت إعلانه الحق فى التفكير بحرية دون الرجوع لغير المعانى الجلية : جمع معلومات كثيرة استخدمها لبيان بطلان دعوى التوفيق بالعقل بين الآراء الإنسانية ، وقال بالشك ، ونقد المذاهب ، وتشكك فى المعجزات وسائر العقائد ، ولم ير علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين ، وأنكر حرية الاختيار ، وأشاد بالتسامح الذى هو فى الحقيقة عدم المبالاة بالدين ، وحشد الاعتراضات المستمدة من وجود الشر فى العالم وأنكر العناية الإلهية . مؤلفه المشهور « المعجم التاريخى النقدى » (١٦٩٧) يعد كنانة نقاد الدين فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر .

وقدرته من جهة أخرى ، فدون كتاباً آخر ضخماً أسماه « محاولات فى العدالة الإلهية » (١٧١٠) ودل على لفظ العدالة الإلهية بلفظ مركب من اليونانية هو Théodicée فبقى هذا اللفظ للدلالة على الإلهيات الطبيعية ، وأخيراً عرض مذهبه مرة ثالثة فى رسالة قصيرة لأحد الأمراء بعنوان « المونادولوجيا » (١٧١٤). وهذه الكتب هى التى يرجع إليها بنوع خاص لبيان فلسفته .

٥٣ — منهجه :

(ا) عرف ليبنتز منهجه ومذهبه فى عبارة مأثورة تدلنا على سعة ثقافته وعمق تفكيره ، قال : « لقد تأثرت بمذهب جديد . ومنذ ذلك الحين أظننى أرى وجهاً جديداً ، لباطن الأشياء . هذا المذهب يبدو جامعاً أفلاطون إلى ديمقريطس ، وأرسطو إلى ديكارت ، والمدرسيين إلى المحدثين ، واللاهوت والأخلاق إلى العقل . ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب ، ثم يمضى إلى أبعد مما مضوا للآن . وإذا التفتنا إلى آثار الحقيقة هذه عند القدماء ، استخرجنا التبر من التراب ، والماس من المنجم ، والنور من الظلمات ، وأقمنا فلسفة دائمة » . هذه الفلسفة تضم طرفاً من كل مذهب ، وتوفق بين الأضداد توفيقاً مبتكراً . والأضداد كثيرة : الكلى والجزئى ، الممكن والموجود ، المنطقى والميتافيزيقى ، والرياضى والطبيعى ، الآلية والغائية ، المادة والروح ، الحس والعقل ، تضامن الأشياء وفاعلية كل منها ، ترابط العلل والحرية الإنسانية ، العناية الإلهية والشر ، الفلسفة والدين . لقد بانت هذه الأضداد متنافرة متباعدة حتى لم ير من سبيل أمام الفكر سوى الاختيار بينها والميل إلى جانب دون آخر ؛ غير أن « كثرة الفرق على حق فى كثير مما تثبت ، لا فى ما تنفى » ؛ ويدلنا التاريخ على تعاون متصل بين الأجيال ، فقد حصل الشرقيون على أفكار جميلة جليلة فى الإلهيات ، واكتشف اليونان المنهج الاستدلالى وشكل العلم ، ونبذ آباء الكنيسة ما كان رديئاً فى الفلسفة اليونانية ، وحاول المدرسيون أن يستخدموا لصالح المسيحية ما كان معقولا فى فلسفة الوثنيين ، وجاءت فلسفة ديكارت بمثابة الرواق المؤدى إلى الحقيقة .

(ب) وقد برزت هذه النزعة عند ليبنتز مذ كان يدرس الرياضيات

بجامعة يينا إذ استوقفته التأليفات الرياضية ، فخطر له أن يبحث عن قوانين تأليفات مماثلة لأجل الفلسفة ، يعنى أن يستخلص المعانى البسيطة الأولية ويرمز لها بإشارات تكون بمثابة ألف باء الفكر ، ثم يعين جميع التأليفات الممكنة لهذه الأوليات ويرمز لها بإشارات ، وذلك على مثال تعيين الأضرب الممكنة للقياس الاقترانى ، وحينئذ يستطاع بالحساب وحده البرهنة على صدق أى قضية ، بل الاهتداء إلى قضايا جديدة ، وتكوين « لغة كلية » من الإشارات جميعاً أو « علم الخصائص الكلى » يكون فى آن واحد منطقاً ودائرة معارف وأجرومية . وقد وضع ليبنتز فى ذلك « رسالة فى فن التأليف» (١٦٦٦) تحتوى على أصول اختراعه حساب الفوارق . وشغل طول حياته بمشروع لغة فلسفية دون أن يصل إلى نتائج مفيدة .

(حـ) على أنه سيظل يعتبر المعرفة الحقة البرهان اللمى كما هو باد فى الرياضيات ولا يتيسر هذا البرهان إلا بتحليل المركب إلى العناصر البسيطة لا تخاذها مبادئ : فما هى مبادئ الفلسفة ؟ لقد اقتصر سبينوزا على مبدأ عدم التناقض ، ولكن هذا المبدأ يهيمن على الرياضيات والممكنات المعقولة ، ولا يفيد فى تفسير تحقيق ممكنات معينة دون غيرها ؛ فلا بد من مبدأ آخر لتعليل الوجود الواقعى ، هو مبدأ السبب الكافى ، أى أن ما يوجد فإنما يوجد عن سبب كاف ، وهذا مبدأ خاص بالفلسفة (ولا بد أن يكون هذا الفرق بين الممكن والواجب هو الذى صرف ليبنتز عن وضع أصول اللغة الفلسفية الكلية) . وإلى مبدأ السبب الكافى يرجع مبدآن آخران هما صيغتان جزئيتان له : أحدهما مبدأ الاتصال ، ومؤداه أن الانتقال متصل فى الطبيعة بلاطفرة ، بحيث لا تنشأ الحركة من السكون مباشرة ولا تنتهى إليه مباشرة ، بل تبدأ بحركة أدق ، وتنتهى إلى حركة أدق ، بحيث لا نفرغ من عبور أى خط قبل أن نعبر خطاً أصغر ؛ وهذا المبدأ مثال بارز لتأثير الرياضية فى الفلسفة ، فإنه ترجمة فلسفية للانهاية الرياضية ، وله شأن كبير فى مذهب ليبنتز كما سنرى . والمبدأ الجزئى الآخر يسمى مبدأ اللامتمايزات ، ومؤداه أن شيئين جزئيين لا يمكن أن يتشابها تمام المشابهة وإلا لم يتمايزا ، بل يجب أن يفترقا بفارق كيفى ذاتى مطلق فوق افتراقهما بالعدد .

(د) ومن شأن مبدأ اللامتمايزات أن يجعلنا نفرق بين المعنى الواضح الذى يسمح بتمييز شىء من آخر ، ويقابله المعنى الغامض ، وبين المعنى المميز الذى هو معرفة تفاصيل الشىء ، وإذا كان الشىء مركباً ، معرفة خصائص كل جزء من أجزائه ، ويقابله المعنى المختلط . وعلى ذلك يمكن أن يكون المعنى واضحاً دون أن يكون متميزاً ، فمعنى اللون مثلا واضح جداً ، ولكنى حين أتصوره لا أتبين عناصر اللون ؛ والعلامات الجبرية واضحة ، ولكنى لا أتصور مدلولاتها فالمعنى المتميز دون سواه يعبر عن باطن الشىء ويستحق اسم المعرفة الميتافيزيقية . وكان ديكارت قد جعل من « الوضوح » علامة الحقيقة ، واعتبر التميز مصاحباً له بالطبع ، إن لم يعتبره مرادفاً له ؛ ولكن يجب أن نضع بينهما الفرق الحاسم المتقدم ، وأن نضع نوعين من المعرفة لم يميز بينهما ديكارت ، وهما المعرفة الرمزية أو العمياء وهى واضحة ولكنها مختلطة ، والمعرفة الحدسية وهى وحدها المتميزة إطلاقاً . وستتبين هذه المبادئ والقواعد بما فى المذهب من تطبيقات لها .

٥٤ — نقد المذهب الآلى :

(ا) يخبرنا ليبنتز أنه أخذ أول أمره بنظرية الصور الجوهرية كما قال بها أرسطو والمدرسيون ، ثم بدا له أن هذه الصور لا توجد إلا فى العقل ، ولا تصلح مبادئ لتفسير الأشياء ، فانتقل إلى الآلية ، فلما فحص عن أسسها وعن قوانين الحركة ، وجد الآلية ناقصة ، فعاد إلى الصور الجوهرية ، ولكن على نحو خاص به . وهو يبين نقص المذهب الآلى بنقد صورتيه المعروفتين ، وهما نظرية ديكارت ونظرية ديموقريطس . الأولى تعتبر المادة متصلة . ويمكن تسميتها بالآلية الهندسية ، والأخرى تعتبر المادة منفصلة ، ويمكن تسميتها بالآلية الحسابية .

(ب) يرى ديكارت أن الامتداد ماهية الجسم ، ويجعل من الجسم شيئاً منفعلا فحسب ، ولكن هذا الرأى لا يفسر « قصور » الجسم أى مقاومة المادة للحركة ، فإن الجسم الكبير أصعب تحريكاً من الصغير ، والجسم المتحرك لا يحرك إذا حرك آخر ساكناً إلا ويفقد بعض حركته من جراء مقاومة الآخر . ثم إن هذا الرأى لا يفسر بين الجسم المتحرك معتبراً فى نقطة من خط سيره وبين الجسم الساكن إذ لا يمكن إثبات اتصال الحركة إلا بوساطة فكرة القوة أو الميل ،

ولولا هذه الفكرة لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات . وكيف يستطيع ديكارت أن يفترض بقاء كمية الحركة هى هى فى الطبيعة مع قوله بانتقال من الحركة إلى السكون وبالعكس ، فإن مثل هذا الانتقال عبارة عن تلاشى حركة وخلق أخرى . وعلى ذلك تقوم ماهية الجسم فى القوة ، وهى علة الحركة ، وتظل باقية حتى ولو وقفت الحركة : « إنها ما فى الحالة الراهنة يحمل تغيراً مستقبلا » . وفكرة القوة فكرة ميتافيزيقية تجاوز نطاق العلم الطبيعى ونطاق الآلية .

(حـ) أما ديموقريطس فيقول بجواهر فردة يفصل بينها خلاء . ولكن الجوهر الفرد لا يمكن أن يكون وحدة بمعنى الكلمة أى جوهراً حقًّا ، فإن كل جسم مهما افترضناه صغيراً فهو ممتد ، وكل امتداد فهو منقسم أى أنه مجموع جواهر . وإذن فالمادة كثرة بحتة ؛ وما الجواهر الفردة المادية إلا أثر لضعف مخيلتنا التى تحب أن تسكن وتتعجل الوصول إلى نهاية فى التقسيم والتحليل . والكثرة كثرة وحدات بمعنى الكلمة ؛ وليس من وحدة بمعنى الكلمة إلا وحدة الموجود اللامادى غير المنقسم . فيجب القول بأن الكثرة تقوم فى وحدات لا مادية ، فى « جواهر فردة صورية » أو « نقط ميتافيزيقية » . وهى محكمة أى غير منقسمة ، ووجودية فى نفس الوقت ؛ فهى وسط بين الجوهر الفرد المادى الذى هو وجودى وغير محكم ، وبين النقطة الرياضية التى هى محكمة وغير وجودية . وبذا نبلغ إلى الميتافيزيقا من هذه الناحية أيضاً : نبلغ إلى فكرة الوحدة الصورية فنحصل على فكرة متميزة عن وجود الجسم بعد أن بلغنا إلى فكرة القوة وحصلنا على فكرة متميزة عن ما هية الجسم . فنكون قد بلغنا بامتحان صورتى الآلية إلى نتيجة واحدة هى أن الموجود وحدة قوة .

(د) ولنا أن نقول إن ليبنتز على صواب فى نقده للمذهب الآلى وفى ثبات القوة والوحدة للجسم ، وإنه على خطأ فى نفى الامتداد . وإنما كانت مهمة نظرية الصورة الجوهرية عند أرسطو تفسير القوة والوحدة فى الجسم مع بقاء الامتداد . ولكن ليبنتز اعتقد أن قبول الامتداد للقسمة إلى غير نهاية معناه أن الامتداد منقسم بالفعل إلى غير نهاية ، وهذا غلط وقع فيه زينون الأيلى وانخدع به كثير من الفلاسفة من بعده . وعلى هذا الأساس بنى ليبنتز فلسفته . فلنمض معه إلى غايتها .

٥٥ ـ الجوهر أو المونادا :

(ا) الجوهر الواحد بوحدة تامة خليق باسم مطابق له . وهذا ما حمل ليبنتز ، بعد أن قال « الجوهر » على أن يقول « مونادا » (١٦٩٦) . واللفظ يونانى الأصل معناه الوحدة ؛ وقد أخذه عن جوردانو برونو أو أحد الكيميائيين من معاصريه . وكان قد ظهر بلندن سنة ١٦٧٢ كتاب لطبيب فيلسوف اسمه فرنسيس جليسون ، فيه نظرية مماثلة لنظرية ليبنتز ؛ فهل عرفه أثناء إقامته بلندن وتأثر به ؟ لا ندرى . ومهما يكن من هذه النقطة ، فإن المونادا عنده قوة متجهة إلى الفعل بذاتها ، حاصلة على التلقائية ، فلا تفعل بتحريك محرك مغاير كما هو الحال فى المادة فى رأى أرسطو والمدرسيين وديموقريطس وديكارت ، فإن التأثير الخارجى اصطدام جزء بجزء وليس للمونادا أجزاء . وهذه القوة وسط بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو : مثلها مثل حبل مشدود إلى جسم ثقيل ، أو قوس مشدودة ؛ هى فعل كامن ، وجهد مستمر يتجه إلى الفعل التام . فحالاتها كلها باطنة ، يتولد بعضها من بعض بحيث يكون حاضرها حافظاً لماضيها مثقلا بمستقبلها . ويلزم من ذلك أنها حياة ونزوع — وبذا تقوم قوتها — وأنها حاصلة على ضرب من الإدراك — وبذا تقوم وحدتها — وأنه يجب من ثمة تصورها على مثال النفس ، والنفس هى القوة الوحيدة التى ندركها فى ذاتها : كما يجب القول بأن كل مونادا فهى حاصلة على خصائص ذاتية تتشخص بها تبعاً لمبدأ اللاامتايزات ، وإلا لم تمايز فيما بينها . وهكذا نتصور من باطن ، أى بالانعكاس على نفسنا ، ما قادنا إليه تحليل الظواهر الخارجية ،ونعلم أن الآلية والميتافيزيقا على حق كل فى دائرة : الآلية هى الظاهر والسطح ، والمونادا هى الباطن والصميم . فكل ما يحدث يحدث آلياً وميتافيزيقياً معاً ؛ وليس فى الطبيعة جماد أو قصور ، بل كل موجود فهو حى ؛ وليس بين الموجودات من تفاوت فى الحياة إلا بالدرجة ، تبعاً لمبدأ الاتصال الذى يستبعد الانتقال الفجائى . وهذا التفاوت بالدرجة هو بحسب درجة تميز الإدراك والدرجات أربع هى : مطلق الحى أى ما يسمى جماداً والنبات ، فالحيوان ، فالإنسان ، فأرواح بعضها فوق بعض إلى غير نهاية . والفرق بين ما يسمى

جسماً وبين الموجود المقول إنه ذو نفس، أن الجهد والفعل فى هذا يحفظان فى الشعور والذاكرة ، فى حين أن الشعور والذاكرة لا يواجدان فى ذاك إلا حال الفعل : « فكل جسم روح مؤقت ، أى عادم الذاكرة » .

(ب) ولما كانت المونادات بسيطة فيمتنع أن تبدأ ابتداء طبيعياً وأن تنتهى انتهاء طبيعياً ، فإن الكون والفساد الطبيعيين يقومان فى تركيب أجزاء وانحلال أجزاء .

وعلى ذلك فبـــداية المونادات خلق بالضرورة ، ونهايتها إعـــدام . غير أن الله لا يعدم مخلوقاً ، فالمونادات خالدة . وما يبدو للحس كوناً وفساداً عبارة عن نمو يجعل الحى منظوراً ، ونقصان إلى ما لا نهاية يجعله غير منظور. وليست تصل النفس الإنسانية فى خلودها إلى سعادة مطلقة ، ولكنها تتدرج فى الكمال والسعادة إلى غير نهاية ، كما يقضى مبدأ الاتصال ، وتبعاً لهذا المبدأ أيضاً يجب التسليم بأن المونادات لا متناهية العدد ؛ يدل على ذلك من الجهة الواحدة أن المادة منقسمة إلى غير نهاية وأن تركيبها يستلزم من ثمة عناصر لا متناهية ؛ ومن الجهة الأخرى أن المونادات محاكيات للذات الإلهية ، والذات الإلهية تحاكى على أوجه لا متناهية ، فهناك عدد لا متناه من درجات الوجود .

(حـ) ماذا تدرك المونادات ؟ إنها تدرك العالم أجمع لأنها محاكيات للذات الإلهية كما تقدم ، وكل منها مرآة للوجود لأنه لما كانت الأشياء متصلة فليس يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل . غير أن كل مونادا تدرك العالم من وجهة خاصة بها ، فإن لها مجال إدراك متميز ولا تدرك ما يجاوزه إلا إدراكاً مختلطاً ، بحيث يقابل الإدراكات المتميزة فى مونادا معينة إدراكات مختلطة فى المونادات الأخرى ، والعكس بالعكس ، والإدراك المتميز فى مونادا معينة هو « نشر » الإدراك المختلط المقابل له وجلاؤه ، والإدراك المختلط « طى » الإدراك المتميز أو إجماله . فالإدراك يحتمل درجات بحسب مبلغ تميزه : تحت الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور aperception يوجد إدراك ضعيف غير واقع فى الشعور perception لم يعده الديكارتيون شيئاً مذكوراً ولكنه موجود حقاً : يدل على وجوده أولا أن النفس لا يمكن أن تكون غير فاعلة وقتاً ما ، ولما كان

الإدراك فعلها كانت تدرك دائماً بالضرورة ؛ ولكننا لا نشعر دائماً أننا ندرك ، فيلزم أن يكون فينا إدراكات غير مشعور بها . ثانياً أن هناك ظواهر لا تعلل بغير التسليم بمثل هذه الإدراكات : كصوت الأمواج ، فإنه صوت مجموعى يتضمن الأصوات الصغيرة المؤلف منها ؛ وكالأفعال التى تبدو غير معقولة ، فإنها تعلل بإحساسات ضعيفة غير مشعوز بها آتية من داخل الجسم أو من الخارج ، وهذا يدل على أن شيئاً واحداً بعينه يمكن أن يتصور على أنحاء لا متناهية من حيث إن هناك درجات لا متناهية فى التصور المتميز ؛ ويدل على أن عدد المونادات لا متناه .

(د) لما كانت المونادات مستقلة بعضها عن بعض تتغير من الداخل فتتولد حالاتها بعضها من بعض ، كما سبق القول ، وجب تفسير توافق حالاتها . ولا يفسر هذا التوافق إلا بافتراض خالق منسق (وهذا دليل إنى على وجود الله) والقول بأن الله لما خلق النفس والجسم (أى ما يبدو جسماً) وضع فيهما قوانينهما بحيث يتوافقان ، أى أن الجسم يوجد معداً بذاته للفعل فى الوقت الذى تريد النفس وعلى النحو الذى تريد ، وأن النفس تحصل بذاتها على الإدراكات المقابلة لاستعداد جسمها ، فيتلاقى الفعلان بموجب « تناسق سابق » مثلهما مثل ساعتين وفق الصانع بينهما فظلتا متوافقتين دون تفاعل . وقد يقال : إذا كان كل شىء يجرى فى النفس كأن ليس هناك سوى النفس والله ، فلم قرن الله الجسم بالنفس؟ أليس الجسم عديم الفائدة ؟ فيجيب ليبنتز أن هذا الاعتراض صادر من مبدأ الاقتصاد فى العمل moindre action وهو مبدأ سليم ، ولكن هناك مبدأ آخر هو مبدأ الأحسن أو مبدأ العلل الغائية ، وبمقتضاه وجب أن يخلق الله أكبر عدد من الجواهر الممكنة ، وأن يجعل تغيرات النفس مقابلة لشىء فى الخارج . على أنه يمكن القول أن الجواهر تتفاعل ، بشرط أن يقصد بذلك تأثير معنوى باطن شبيه بالتأثير الحقيقى من حيث المعلولات ، فيكون معنى الفعل والانفعال أن المونادا تفعل من حيث هى حاصلة على كمال ، وأنها تنفعل من حيث هى ناقصة ، أو أن مونادا معينة هى أكمل من أخرى متى كان فيها علة ما يجرى فى الأخرى ، أى متى كانت حاصلة على أفكار متميزة هى فى الأخرى مختلطة .

(هـ) هكذا رأى ليبنتز أن يحل مسألة اتحاد النفس والجسم وتفاعلهما ، وكانت قد شغلت ديكارت فذهب إلى أن النفس تتلقى حركات الجسم فتعدل اتجاه هذه الحركات (إذ كان مفهوماً عنده أن كمية الحركة فى العالم باقية كما هى وأن النفس من ثمة لا تخلق حركة) ؛ ولكن ليبنتز يعترض عليه بأنه إذا كان من غير المعقول أن تعطى النفس الجسم حركة ، فمن غير المعقول أن تستطيع التغير فى اتجاه الحركة ، لأن مثل هذا التغيير لا يتيسر إلا بزيادة كمية الحركة أو إنقاصها . وذهب مالبرانش إلى أن الله هو الذى يحدث ما يقع للنفس والجسم من حركات بعضها بمناسبة بعض ؛ وليبنتز يتفق معه فى إنكار تفاعل الجواهر ، ويوجه إلى رأيه انتقادين فيقول : إنه يرجع الظواهر إلى علة عامة بدل أن يعين عللها القريبة ، وإنه يلجأ إلى الله لجوء اليائس أى إلى معجزة متصلة ، على حين أن نظرية سبق التناسق إن لجأت إلى الله ، فالله فيها علة مباشرة للجواهر فحسب لا للظواهر ، إذ أنه يخلق جواهر فاعلة بالطبع بموجب قوانين ذاتية ولا يحل هو محلها بمعجزة متصلة . وهنا نلمس أهمية مسألة اتحاد النفس والجسم ، وتطورها من ديكارت إلى ليبنتز بعد مالبرانش وسبينوزا ، وأثرها فى تفاعل الموجودات إجمالا ، بل فى مبدأ العلية نفسه ، إذ أننا لو أنكرنا تفاعل الموجودات وهو ماثل للعيان لم يبق لدينا ما يحتم الاعتقاد بالعلية .

(و) كيف يفسر تصورنا لعالم خارجى فى هذه الفلسفة ؟ من البين أن العالم لا يمكن أن يكون فيها إلا ظاهرياً أى مجموعة ظواهر من حيث إن المونادات جميعاً لا مادية . فالمادية هى الموجود منظوراً إليه من خارج ، هى إحالة النسبة الميتافيزيقية بين وسيلة وغاية نسبة كمية بين أجزاء : ذلك بأنه يوجد فى كل مونادا إدراك مختلط إلى جانب الإدراك المتميز ، وهذا الإدراك المختلط لما بين الأشياء من نسب منطقية هو الذى يعطيها فى نظرنا ظاهر أشياء قائمة فى المكان والزمان . والجسم مجموعة مونادات ترأسها مونادا مركزية هى بالإضافة إليه كنفسنا بالإضافة إلى جسمنا ، أو هو مجموعة إدراكات مختلطة ، وما من إدراك متميز إلا وينطوى على إدراكات دنيا لا نهاية لها ؛ وما الجسم الآلى آخر الأمر إلا صنع الفكر يؤلف بين إدراكاته ، فليس للجسم وحدة حقة ، وإنما وحدته آتية من إدراكنا ، فهو موجود خيالى أو ظاهرى . فالنفس

وحدة الجسم . والجسم وجهة نظر النفس . وما المكان إلا « نظام الأوضاع » ينشأ حين ندرك عدة ظواهر فى وقت واحد ؛ وما الزمان إلا « نظام المواقف المتعاقبة » . فليس المكان والزمان شيئين متمايزين من المونادات وسابقين عليها ، كما يتوهم نيوتن وأتباعه . ولكن إذا كان العالم الخارجى ظاهرياً ، فما الفرق بينه وبين رؤى الأحلام ؟ الفرق أن الإحساس أقوى وأدق من الرؤيا ، وأن الأجسام التى تبدو فيها المونادات هى ظواهر لها أصل ومرتبطة بعضها ببعض بعلاقات ثابتة أو قوانين كلية تسمح لنا بتوقع ظاهرة بعد أخرى فيتحقق توقعنا ، بينما صور الأحلام مجرد ظواهر لا أصل لها . على أن اليقين بهذه العلامات أدبى لا ميتافيزيقى .

(ز) التمييز بين الظواهر الحادثة والقوانين الكلية يثير مسألة أصل المعرفة وقيمتها . يريد لوك أن تكون جميع معارفنا وليدة التجربة ، ولكن فى النفس معارف ليست آتية عن طريق الحواس ، هى المبادئ الضرورية والحقائق الكلية . إننا نطبق عفواً مبادئ لا ندركها إدراكاً صريحاً إلا فيما بعد ، وننكر التناقض ولو لم نسمع قط بمبدأ عدم التناقض . وعلى هذا لا تكون النفس لوحاً مصقولا ، بل تكون حاصلة على معارف غريزية أو فطرية . يعترض لوك قائلا : لا إدراك بدون شعور ، فتكون المبادئ الغريزية معارف غير معروفة ، وهذا خلف . ولكن ليس من البين بذاته أن لا إدراك بدون شعور : إن بين القوة الصرف والفعل التام حالة وسطى هى حالة الكمون تسمح لنا بالقول بأن المبادئ موجودة فى النفس ولو لم يصاحبها شعور، كعروق الرخام ترسم ملامح التمثال قبل تحققه. فإذا قلنا مع لوك « ليس » فى العقل شيء إلا وقد سبق فى الحس وجب أن نستدرك فنقول « إلا العقل نفسه » . على أن طبيعة المونادا تقضى بأن تكون جميع معارفنا باطنة ، إذ ليس للمونادا نوافذ تنفذ منها صور الأشياء ، وليست المونادا كالشمع تنطبع عليها صور الأشياء . إنها موجود متميز متشخص ، فلا يمكن اعتبارها خالية بادئ ذى بدء ، وإلا لم تتميز من غيرها ، تبعاً لمبدأ اللاممايزات . إن وجودها المتميز يجب أن يقوم فى شيء باطن هو مجموع استعداداتها للفعل . فالمونادا تتدرج باطراد من إدراكات غامضة إلى إدراكات واضحة فإلى إدراكات متميزة . بهذا المعنى يصح القول بأن التجربة شرط ظهور الكامنات فى النفس

وتطبيقها ، كما هو الحال عند أفلاطون ؛ أى بمعنى أن التجربة مجموع المعارف الحادثة العارضة للنفس من ذاتها ، بينما نعنى بالعقل مجموع المبادئ الضرورية والحقائق الكلية اللازمة منها .

(ح) ومتى كانت المونادا مشتملة منذ الأصل على استعدادات للفعل ، كما يقضى مبدأ اللاامتيازات ويقضى سبق التناسق ، لزم أن جميع أفعالها صادرة عنها ، وأن هذا معنى الحرية . إن وجود الإرادة فى حال توازن تام تفعل بعده بحرية ، وجود غير معقول وغير ممكن . أما أنه غير معقول فلأن مبدأ اللاامتيازات يحول دون المساواة التامة فى الطبيعة ، فالفوارق موجودة ولو لم نشعر بها ، وفى النفس إدراكات كثيرة غير مشعور بها . وأما أن التوازن التام غير ممكن ، فلأن نتيجة عدم الفعل ، لا الفعل من حيث إن الفاعل لا يجد سبباً يميل به إلى جهة دون أخرى ، كما يروى عن حمار بوريدان[1] . فالحرية « جبرية نفسية » خاضعة لمبدأ السبب الكافى الذى يعنى أن الفعل المختار هو الأحسن ؛ وهو سبب أدنى يحتل مكاناً وسطاً بين الحرية العمياء التى نجدها عند ديكارت والجبر الذى نجده عند سبينوزا : لا مجال عند ديكارت لغير الحادث ، ولا مجال عند سبينوزا لغير الضرورى ؛ ولكن القضية الضرورية هى التى محمولها متضمن فى مفهوم موضوعها ، أو التى ترد إلى مثل هذه القضية ، فنقيضها يتضمن تناقضاً ؛ والقضية الممكنة أو التجريبية هى التى لا يتضمن نقيضها تناقضاً ولا ضرورة لها . فالفعل الحر فعل ممكن من بين أفعال أخرى ممكنة . وما الشعور بالحرية الذى يعتمد عليه ديكارت ، إلا عدم الشعور بأسباب الفعل وكثيراً ما تكون هذه الأسباب دقيقة غير مشعور بها ؛ مثلنا فى ذلك مثل الإبرة الممغنطة ، لو كان لها شعور لتوهمت أنها حرة فى اتجاهها صوب الشمال ، لعدم إدراكها الحركات غير المحسوسة فى المادة المغناطيسية .

(ط) الحقيقة أن لا فرق بين الإمكان الذى يقول به ليبنتز وبين الضرورة التى يقول بها سبينوزا ، فإن ممكناً واحداً بعينه من بين الممكنات كان محتوماً بمقتضى مبدأ اللاامتيازات ومبدأ سبق التناسق ؛ فيكون حكمه حكم الضرورى ؛ وليبنتز يقول : « من الثابت أن لكل حمل بمعنى الكلمة أساساً فى طبيعة الأشياء ، وحين لا يكون محمول القضية متضمناً صراحة فى الموضوع ، يجب أن يكون

---

(١) انظر كتابنا « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » ص ٢٤٩ .

كامناً فيه ، إذ أن طبيعة الجوهر الشخصى أو الموجود التام هى أن تكون فكرته تامة بحيث تكفى لأن نفهم منها ونستنبط جميع محمولات الموضوع المضافة إليه هذه الفكرة [1]» فهو يضع المحمولات العرضية والمحمولات الذاتية على قدم المساواة ، ولا يحسب حساباً للقوة التى هى إلى الضدين ، لأنه رمى إلى المعقولية الكلية وأراد أن تكون كل قضية صادقة قابلة لبرهنة قياسية ، وبهذا الاعتبار تتحول القضية الممكنة إلى ضرورية ما دام صدقها يلزم من إدراك حديها . وما جدوى قول ليبنتز إن الحدين الأوليين لا يجتمعان إلا بتحليل لا نهاية له غير ميسور إلا للعقل الإلهى ، ما داما يجتمعان على كل حال ؟ إن ليبنتز يقف نفس موقف سبينوزا : ففكرة الجوهر عندهما واحدة، وهى أن الجوهر ينطوى على كل ما يتحتم أن يقع له ، مع هذا الفارق وهو أن الجوهر الأوحد عند سبينوزا يتجزأ عند ليبنتز إلى عدد لا متناه من الجواهر الجزئية كل منها يمثل الوجود أجمع ، دون أن يبرر ليبنتز خروجه من الأنا إلى جواهر أخرى ؛ وما حاجته إليها والأنا حاوٍ لجميع التصورات ؟ أجل إنه يقول إن المونادا تصادف عقبات تعوق تصورها ، فتضيفها إلى مونادات أخرى ؛ ولكن المونادات لا تتفاعل، فلم لا يقول بمونادا واحدة تحاول أن تستوضح جميع وجهات الوجود ؟ ولو أنه التزم التصورية لكان اقتصر على جوهر واحد هو الأنا المتصور — وهكذا سيفعل مواطنه فختى .

٥٦ — الله :

(ا) فوق المونادات المتناهية توجد المونادا العظمى اللامتناهية أو الله . ووجود الله ثابت بأدلة إنية ودليل لمى . أما الأدلة الإنية فثلاثة : الأول سبق التناسق ، وقد مر الكلام عنه . الثانى يؤخذ من اعتبار المونادات ماهيات ، ومؤداه أن مبدأ الاتصال يأبى الانتقال الفجائى ، وإذن فليست تنتقل المونادات من العدم إلى الوجود انتقالا فجائياً ، ولكن الممكنات موجودات لا متناهية فى الصغر ، موجودة فى ذات هى الذات الإلهية ، وتحاول أن تتحقق ، وتتعارض فى محاولاتها ، فلا بد من علة ترفع العائق من سبيل البعض الذى يتحقق ،

---

(١) « مقال فى ما بعد الطبيعة » فقرة ١٣ .

إذ ليس بصحيح ما زعمه سبينوزا من أن جميع الممكنات تتحقق ، فإنها متعارضة متنافرة لا تلتئم فى نظام واحد . وحتى لو سلمنا بتحقيقها جميعاً للزم أنها تتصارع وأن بعضها يتغلب فيبقى الغالب فقط . والدليل الثالث يؤخذ من المتجانسات التى لا يلحقها تعارض ، ذلك بأن مبادئ الأشياء الحادثة ، وهى الزمان والمكان والمادة ، متجانسة تحتمل كل تعيين فليست تقتضى المادة بذاتها الحركة دون السكون ، ولا حركة معينة دون أخرى ، فلا بد من علة تختار وتحقق ، وتكون موجوداً ضرورياً ينطوى على علة وجوده .

(ب) وأما الدليل اللمى فهو دليل القديس أنسلم على هذه الصورة : يجب التمهيد له ببيان أن الله ممكن ، أى أن فكرة الله لا تتضمن تناقضاً ، فيصير الدليل هكذا : « إن الله واجب بموجب ماهيته ، فإذا كان الله ممكناً ، كان موجوداً » . والله ممكن ، فإنه الموجود اللامتناهى ، وليس يوجد فيه ولا خارجاً عنه ما يحد من ماهيته : أما فيه فصفات لا متناهية مؤتلفة فى بساطة تامة ، ولا تناقض إلا فى المركب من عناصر متنافرة ؛ وأما خارجاً عنه فليس يوجد شيء مكافئ له . ففكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فالله ممكن . والممكن — كما سبق القول — يقتضى الوجود أو يميل بذاته إلى الوجود بقدر ما فيه من كمال ، ولما كان الله غير متناه ، فليس يعترض ميله إلى الوجود شيء مغاير له . كما تتعارض الماهيات المتناهية ، لذا يذهب ميله بذاته إلى الوجود . فالممكن الذى هو الله موجود بمحض كونه ممكناً ، والإمكان والوجود شيء واحد فيه .

(حـ) الله خالق المونادات : « إن الله ، إذ يدير ، إن جاز هذا التعبير ، على جميع الجهات وجميع الأنحاء النظام الكلى للظواهر الذى يرى من الخير أن يحدثه ليعلن مجده ، وإذ ينظر إلى جميع وجوه العالم على جميع الأنحاء الممكنة ، من حيث أن ليس هناك من علاقة تغيب عن علمه الكلى ، فنتيجة كل نظرة إلى العالم من جهة معينة جوهر يعبر عن العالم طبقاً لهذه النظرة » . والله حافظ المونادات : لقد ظن ديكارت أن ليس بين آنات الزمان ارتباط ضرورى ، فاعتبر الحفظ خلقاً متجدداً ؛ ولكن الخلق ينقل المخلوق من الإمكان إلى الوجود والحفظ يحفظ عليه الوجود المستمر ، لأن المخلوق متعلق بالعلية الإلهية على

الدوام . والله هو العلة الوحيدة (كما هو الحال عند مالبرانش وسبينوزا) من حيث إن المونادات لا تتفاعل ، وأن فعلها « نشر » المطوى فيها . فالاتجاه واحد عند الفلاسفة الثلاثة ، وهو اتجاه إلى وحدة الوجود .

(د) هل كان الخلق فعلا ضرورياً ؟ رأى سبينوزا أنه ليس يمكن أن تصدر أفعال الله اعتسافاً فأخضعها للضرورة ؛ ورأى ديكارت أن ليس يمكن أن يكون الله خاضعاً للضرورة فأطلق له الحرية . ولكن يجب التمييز بين الحقائق الضرورية والحقائق الممكنة : أما الأولى فليست تابعة للإرادة الإلهية ، إذ لو كانت العدالة (مثلا) وضعت اعتسافاً ومن غير سبب ، لما بدت فى ذلك طبيعة الله وحكمته . ولما كان هناك ما يلزمه بالعدالة من حيث إنه يستطيع أن يغيرها . وأما القضايا الممكنة فتابعة للضرورة الأدبية التى تقوم فى اختيار الأحسن ، وهى وسط بين الضرورة المطلقة والحرية المطلقة ، نتبينها فى إرادتنا تميل بها ولا تضطرها ، وهى الضرورة الخاصة بمبدأ السبب الكافى ؛ والممكنات ، وإن كان كل منها على حدة ممكناً فى ذاته ، ليست ممكنة كلها بعضها مع بعض ؛ ومن بين التأليفات الممكنة التى لا تحصى ، يوجد بالضرورة التأليف الذى يحقق أكبر كمية من الماهية أو الإمكان ، وهو هذا العالم الذى هو خير العوالم الممكنة ، فخلقه الله من حيث إن الله لا يفعل شيئاً إلا بمقتضى حكمته الفائقة . فالتفاؤل لازم من حكمة الله وخيريته .

(ه) وماذا نقول فى الشر إذن ؟ يجب التمييز بين أنواع ثلاثة للشر : الشر الميتافيزيقى وهو النقص بالإجمال ، والشر الطبيعى وهو الألم ، والشر الخلقى وهو الخطيئة ، فأما الشر الميتافيزيقى فلا محيص عنه ، إذ أن النقص والحد والعدم ملازمة للموجود المتناهى ؛ ولكن إذا ذكرنا أن الله لم يخلق أى مخلوق إلا وقد لحظ مكانه فى الكل ، وأنه خلق خير العوالم الممكنة ، لزم أن كل مخلوق فهو حاصل فى كل آن على ما يحق له من كمال بالإضافة إلى الكل ؛ وإنما تبدو لنا الأشياء أقل كمالا مما كان يمكن أن يكون . لأننا لا ندركها إلا مفرقة وهذا خطأ وقع فيه بيل . وثمة خطأ آخر وقع فيه ، هو اعتبار الله علة الشر ، وقد قلنا إن الشر الميتافيزيقى حد وعدم ، وليس يقتضى العدم علة . وأما الشر الطبيعى أو الألم فيفسر بأنه نتيجة للشر الميتافيزيقى أو للشر الخلقى ، آتية من

أن لنا جسماً ، وهذا خير ، وأن الأجسام الطبيعية مترابطة ، وهذا خير أيضاً ، وأن الخطيئة تستحق العقاب . على أن الألم قد يكون إنذاراً باجتناب ضرر ، أو وسيلة لاكتساب ثواب . فيكون سبباً للخير . وعلى كل حال ليست الشرور من الكثرة والخطورة على ما يقوله المتشائمون : إنها لتعد كمية مهملة بالقياس إلى الخيرات في الحياة الإنسانية وفي جملة العالم ، ويمكن التغلب عليها بالعقل والمران . وأما الشر الخلقي فعلته القريبة حرية الإنسان التي هي في ذاتها خير عظيم ، فهو ليس محتوماً ، وليس يريده الله بإرادة سابقة ، بل إنما يسمع به كجزء من العالم الذي هو خير العوالم الممكنة ، من حيث إن الله لا يقرر خلق الأشياء مفردة . فما على الإنسان إلا أن يحسن استعمال الحرية ، وما منحنا الحرية إلا لنحسن استعمالها . هذا إلى أن الشر الخلقي نفسه قد يكون سبباً لخير أعظم ، فلولا خيانة يهوذا لما كان المسيح صلب وخلص البشر . فالخير والتناسق والنظام صفات ظاهرة في مملكة الطبيعة . وهي أظهر وأعظم في مملكة النعمة أو مدينة الله التي تضم الأرواح العاقلة الأخلاقية . في مملكة النعمة الله ملك أو بالأحرى أب ؛ وفي مملكة الطبيعة الله صانع يدبر بقوانين آلية . فالتفاؤل يؤخذ بنوع خاص من اعتبار النظام الخلقي ومملكة النعمة .

٥٧ ــ الأخلاق والدين :

(ا) يتبين النظام الخلقي من جملة إدراكاتنا المتميزة ، فإنها هي المطابقة لطبيعتنا وطبيعة الوجود . فواجبنا أن نتوقف عن العمل بناء على إدراكاتنا المختلطة ، فما الخطيئة إلا الفعل الصادر عن إدراك ناقص . وواجبنا أن نروض النفس على العمل بناء على إدراك متميز . بل إن واجبنا الأول العمل على اكتساب الإدراكات المتميزة أي القواعد الكلية ، فإننا بذلك نحقق كمال عقلنا الذي هو ماهيتنا ونحصل على سعادتنا الحقة التي هي الغبطة العقلية . والإدراك المتميز يبعث على العمل ، وكلما تعمقناه وجلوناه زاد تعلقنا بالخير ، في حين أن الجهل سبب انحرافنا عن الطريق القويم ، وأن مجرد ترديد القواعد الكلية عقيم لا يثير فينا ميلا إليها . وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوي شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله . ومن ثمة كلما ازددنا كمالا اغتبطنا

بخير الآخرين وكمالهم وأحببناهم ،إذ أن المحبة هى الاغتباط بسعادة الغير . وتجد المحبة موضوعها الأقصى فى الله الموجود الفائق الكمال ، فهو خيرنا وكمالنا ، وباغتباطنا بكماله نكمل نفوسنا . وهذه ماهية الدين الطبيعى .

(ب) أما الأديان الوضعية فتقليد للتقوى الحقة مفيد للجمهور : طقوسها تقليد للأفعال الفاضلة ، وعقائدها ظل الحقيقة . وبالرغم من هذا النقص ، هى ممدوحة إذا عاونت على الارتفاع من الحياة الحسية إلى الحياة الروحية ، ومذمومة إذا صرفت عن هذه الغاية . ومن هذه الوجهة خير الديانات الوضعية هى المسيحية ، وليس بصحيح أن عقائدها معارضة للعقل .

(حـ) بهذه الآراء يتابع ليبنتز العقلية الحديثة ولا يزيد عليها شيئاً . ولكنه يعد زعيماً اتصل أثره إلى اليوم فى نواح أخرى : فهو قد بين المذهب العقلى تبييناً منطقياً ومضى معه إلى نتائجه المحتومة ،وأهمها نظريته فى الحرية ،فكان أشد استمساكاً من ديكارت بمبدئهما المشترك وأدق تطبيقاً له ؛ وهو أعظم مؤسسى المنطق الرياضى الذى تقدم فى عصرنا تقدماً كبيراً ؛ وهو مؤسس الروحية التصورية على نحو أكثر جرأة ووضوحاً من مالبرانش ؛ وإلى فلسفته ترجع النظرية الفيزيقية العصرية المسماة دينامزم ، أى نظرية الطاقة ، والتى ترد الأجسام إلى « مراكز قوة » أو كهرباء .

الفصل الثامن

جون لوك

(١٦٣٢ – ١٧٠٤)

٥٨ — حياته ومصنفاته :

(ا) هو أحد كبار ممثلى النزعة التجريبية الإنجليزية . جاء بعد هوبس وبيكون وكان أعمق منهما فى توضيح المذهب الحسى والدفاع عنه ؛ فاستحق أن يدعى زعيمه فى العصر الحديث ، ولئن كانت النزعة التجريبية الخاصة بإنجلترا ، ظاهرة فى تفكيرها منذ العصر الوسيط ، فمن الحق أن يذكر أن لإنجلترا نزعة روحية أفلاطونية اتصلت منذ العصر الوسيط كذلك ، ووجدت لها ملجأ فى منتصف القرن بجامعة كمبردج ، بينما كانت جامعة أكسفورد تحافظ على المدرسية الأرسطوطالية . ومن ممثلى هذه الأفلاطونية اللورد بروك الذى سقط قتيلا فى الخامسة والثلاثين (١٦٤٣) وهو يناضل فى سبيل البرلمان . وهو يذهب فى كتابه « ماهية الحقيقة » (١٦٤١) إلى أن التجربة لا توفر لنا المعرفة الحقة ، وأن العقل حاصل منذ الأصل على المعانى العليا الضرورية للعلم والأخلاق ، فإن العلم يرتفع بالفعل فوق الحس ، كما يشهد نظام كوپرنك مثلا ، وأن الأخلاق تدور على ما يجب أن يكون لا على ما هو كائن . ويصطنع بروك وحدة الوجود ، ويقول إن العقل لا يجد اطمئنانه النهائى إلا بمعرفة العلة الأولى للموجودات ، وإن كل كثرة وكل علاقة و زمانية ومكانية ما هى إلا مظهر ، وإن معرفتنا وحدة الموجودات فى الله تبرئنا من الحسد وتعلمنا أن فى سعادة القريب سعادتنا . فمعارضة لوك للمذهب العقلى ولنظرية المعانى الغريزية ، على ما سنرى ، تتجه إلى هذه المدرسة كما تتجه إلى ديكارت ومدرسته .

(ب) ولد جون لوك بالقرب من بريستول ، وكان أبوه محامياً خاض غمار الحرب الأهلية دفاعاً عن البرلمان ، فنشأ الابن على حب الحرية ، وظل

متعلقاً بها إلى آخر حياته . دخل أول أمره فى مدرسة وستمنستر ومكث بها ست سنين يتلقى اللغات القديمة ، إذ لم يكن يشتمل البرنامج على العلوم الطبيعية إلا قليلا من الجغرافيا . ولما بلغ العشرين دخل أكسفورد وقضى بها ست سنين يتابع الدراسات المؤدية إلى الكهنوت ، ولكنه لم يتذوق الفلسفة المدرسية ، ولم يهتم بالفلسفة إلا حين قرأ ديكارت وجساندى ، وبدا له أن الوجهة الأخلاقية من الدين أجدر بالعناية من الوجهة الاعتقادية . فولى وجهه شطر الطب ودرسه دون أن يتقدم للدكتوراه ، وفى ١٦٦٦ اتصل باللورد أشلى الذى صار فيما بعد كونت شفتسبرى ومن أعاظم السياسيين فى عصره ، فكان كاتبه وطبيبه مدة ثلاث سنين . فى ذلك الوقت نشر رسالة صغيرة « فى التشريح » (١٦٦٨) وانتخب عضواً بالجمعية الملكية ، ثم نشر رسالة أخرى « فى الفن الطبى » (١٦٦٩) حيث يعلن أن النظريات العامة تقف سير العلم ، وأن لا فائدة إلا فى فرض الجزئى الموجه إلى إدراك العلل الجزئية فيبين بذلك عن اتجاهه التجريبى .

(ح) واضطره النزاع بين حزب البرلمان وتشارلس الأول إلى مغادرة إنجلترا ، فقصد إلى فرنسا مرتين (١٦٧٢ ، ١٦٧٥ — ١٦٧٩) حيث كان معظم إقامته بمونيلبى ؛ ثم إلى هولاندا (١٦٨٣) حتى نشوب ثورة ١٦٨٨ ، فعاد إلى وطنه فى السنة التالية ، فعرض عليه الملك الجديد السفارة لدى ناخب براندبورج ، فطلب إعفاءه منها بسبب حالته الصحية ، وقبل منصباً آخر هو قوميسيرية التجارة والمستعمرات ؛ ثم اعتزل الخدمة . فى هذا الشطر الثانى من حياته ساهم فى جميع الحركات الفكرية التى كان يضطرب بها عصره ، وصنف فيها كتباً ، هى : رسالة « فى الإكليروس » و « خواطر فى الجمهورية الرومانية » و « لاضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة » و « فى التسامح » و « فى الحكومة المدنية » و « معقولية المسيحية » و « اعتبارات فى نتائج تخفيض الفائدة وزيادة قيمة النقد » و « خواطر فى التربية » يحبذ فيها طرائق هى التى اتبعها أبوه فى تربيته .

(د) أما الفلسفة فقد اتجه إليها فكره فى شتاء ١٦٧٠ — ١٦٧١ على إثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفقوا فيها إلى حل المسائل التى أثاروها ، ففطن إلى أنه يمتنع إقامة « مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد الفحص عن كفايتنا

والنظر فى أى الأمور هو فى متناولنا وأيها يفوق إدراكنا » . وهكذا نبتت عنده فكرة البحث فى المعرفة فوضع لفوره رسالة « فى العقل الإنسانى » يرجع فيها معانينا جميعاً إلى معان بسيطة مستفادة من التجربة ، ثم عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشرة سنة حتى أتم كتابه الشهير « محاولة فى الفهم الإنسانى » (١٦٩٠) والكتاب مقسم إلى أربع مقالات : الأولى فى الرد على نظرية المعانى الغريزية ؛ والثانية فى تقسيم المعانى بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبى ؛ والمقالة الثالثة فى اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعانى وتأثير اللغة على الفكر ، ومعارضة الفلسفة المدرسية باعتبارها فلسفة لفظية ، وإبطال حقيقة معانى الأنواع والأجناس ؛ والمقالة الرابعة والأخيرة فى المعرفة ، أى فى اليقين الميسور لنا ، فتبحث فى قيمة المبادئ الأخلاقية ، وفى علمنا بوجودنا ، ووجود الله ، وبوجود الماديات ، وفى العقل والدين . والمقالة الأولى هى القسم السلبى من الكتاب ؛ والمقالات الثلاث التالية هى القسم الإيجابى أى عرض المذهب التجريبى المبطل لنظرية المعانى الغريزية ، وقد دون لوك هذه المقالات أولا لتوقف المقالة الأولى عليها ، بمعنى أن القارئ يقبل هذه المقالة بسهولة أكثر إذا ما رأى كيف يستطيع العقل أن يكتسب معارفه ، كما يقول المؤلف نفسه (م ٢ ف ١) . وطبع الكتاب ثانية سنة ١٦٩٤ بزيادات كثيرة وتعديلات . وترجم إلى الفرنسية ونشرت الترجمة سنة ١٧٠٠ بعد أن راجعها المؤلف وأضاف إليها وأصلح منها .

(هـ) على أن بضاعته الفلسفية ضئيلة سطحية ، وأسلوبه يبين عن شىء كثير من السذاجة : من شواهد ذلك أنه يكثر من التمثيل ، ويسهب فى تفصيل الأمثلة كأنها المقصود بالذات ، ويسخر مما لا يعرف فتجىء سخريته ثقيلة جداً . استمع إليه يقول فى حملته على القياس : «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة ، للزم أنه لم يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالعقل ، وأنه لا يوجد منذ اختراع القياس رجل بين عشرة آلاف يستمتع بهذه الميزة . ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى حد أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين ، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة » (م ٤ ف ١٧ فقرة ٤) . ثم يردد الأقاويل المتداولة

بين الشكاك والحسيين منذ عهد قديم من أن قواعد القياس ليست هى التى تعلم الاستدلال ، وأن القياس لا يفيد فى كشف الخطأ فى الحجج ولا فى زيادة معارفنا . فلم يميز لوك بين المنطق الفطرى الموفور للناس وبين المنطق العلمى الذى وضعه أرسطو ، ولم يميز بين العلم الناقص الصادر عن المنطق الفطرى وبين العلم الكامل المحقق بقواعد المنطق العلمى ، ولم يدرك حقيقة القياس ، وفاتته أمور أخرى كثيرة ، وهو مع ذلك يجزم فيها جميعاً .

٥٩ ــ أصل المعانى :

(ا) أول ما يصنع لوك فى كتابه « محاولة فى الفهم الإنسانى » هو أن ينحى المذهب الغريزى من طريقه لكى يعرض المذهب الحسى أو التجريبى . وهو يظن أن الغريزية تعنى وجود معان صريحة وقضايا صريحة فى الذهن منذ الميلاد ، ولم يقل ديكارت وليبنتز شيئاً مثل هذا ؛ وهو يظن كذلك أن الغريزية تدع مجالا واسعاً للتقدير الشخصى ما دامت معرفة باطنة ، فلا يريد أن يتركها تعبث بنظرية المعرفة وتنكر وجود الله ، وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمأنينتها ، ومع أن ديكارت وليبنتز كانا يعلمان الفرق بين الذاتى والموضوعى ، وكان كلاهما يقيم مذهبه على وجود الله ، غير أن لوك يصيب الحق فى المعرفة الإنسانية حين يقول : « لكى نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقاتها الدائمة ، لا أن نأتى بالأشياء إلى فكرنا » . وتبعاً لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسى هو المذهب الوحيد الممكن ، ويشرع فى دحض النظرية الغريزية فيقول ما خلاصته :

(ب) لو كان المذهب الغريزى صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار . إن ديكارت متفق مع مذهبه الغريزى حين « يغمض عينيه ويسد أذنيه » ويستبعد كل ما يأتى عن طريق الحواس ، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء . ولو كانت المبادئ التى يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً ، ولكن الأقلين من الناس ، حتى من بين المثقفين ، يعرفون المبادئ النظرية ، مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض . وما الفائدة من هذه المبادئ ؟ لكى نحكم بأن الحلو ليس

المر ، يكفى أن ندرك معنى الحلو والمر فنرى فوراً عدم الملاءمة بينهما دون التجاء إلى المبدأ القائل: «يمتنع أن يكون شيء غير نفسه» . كذلك ليست المبادئ العملية غريزية : إن هذه المبادئ ، من أخلاقية وقانونية ، تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين ؛ وإجماع فريق كبير من الناس على مبدأ ما دليل على أن المبدأ المقابل له ليس غريزياً ، وما الضمير إلا «رأينا فيما نفعل» ولو كان الضمير دليلا على وجود مبادئ غريزية لكانت هناك مبادئ غريزية مختلفة متعارضة من حيث إن كلا يصدر فى فعله عن مبدأ . أليس المتوحشون يقترفون الكبائر ولا يبكتهم ضميرهم ؟ وليس يعنى هذا أن المبادئ الأخلاقية عرفية ؛ كلا ، إنها طبيعية ، ولكنها مكتسبة ، نتقبلها من بيئتنا ونألفها فتبدو غريزية (م ١ ف ٢) . ويقول أصحاب المذهب الغريزى ، رداً على الاعتراض بأن الأطفال والبله وجمهرة الأميين يجهلون هذه المبادئ جهلا تاماً ، إن من الممكن أن تكون المعانى والمبادئ فى النفس دون أن تكون مدركة . ولكن كيف تكون هذه المعانى والمبادئ وهى غير مدركة ؟ إن وجود المعنى فى النفس هو إدراكه ؛ فقولهم يرجع إلى أن المعانى موجودة فى النفس وغير موجودة فيها ، كأنهم يقولون إن الإنسان جائع دائماً ولكنه لا يحس الجوع دائماً . . . فواضح من هذا أن لوك لا يريد أن يعترف بالوجود بالقوة وباللاشعور ، مع أن الذاكرة دليل ساطع عليهما .

(حـ) متى بطل المذهب الغريزى وجب تفسير آخر للمعرفة . والحق عند لوك أن النفس فى الأصل كلوح مصقول لم ينقش فيه شىء ، وأن التجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادئ جميعاً . والتجربة نوعان : تجربة ظاهرة واقعة على الأشياء الخارجية ، أى إحساس ؛ وتجربة باطنة واقعة على أحوالنا النفسية ، أى تفكير (ولوك يفضل لفظ تفكير على لفظ شعور) . وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى (م ٢ ف ١) . ودراسة اللغة تؤيد هذا الرأى : فإن الألفاظ فى الأصل تدل على جزئيات مادية ، ثم نقلت بالتدريج على ضربين ، أحدهما من الجزئيات إلى الكليات بملاحظة التشابه وإسقاط الأعراض الذاتية ، والضرب الآخر من الماديات إلى الروحيات بالتشبيه والمجاز : فألفاظ التخيل والإحاطة والتعلق والتصور والاضطراب والهدوء وما إليها ، أخذت أولا من الماديات ، ولفظ

النفس معناه الأصلى النفس ، وهكذا ، بحيث « لا يوجد فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس » (م ٢ ف ٢) . وإن لوك لعلى حق فى قوله هذا ، وليس فى وسع الغريزيين أن يدلونا على معنى واحد من معانى المجردات والروحيات مطابق لموضوعه ومسمى رأساً من موضوعه . وإذا أضفنا إلى هذه العبارة المشهورة ما أضافه ليبنتز بقوله « إلا العقل نفسه » أصبنا الحقيقة الكاملة فى المعرفة الإنسانية . ولكن لوك لا يقبل هذه الإضافة . ويزعم أن المعرفة كلها تفسر بالحس وحده على النحو الآتى :

(د) معانينا طائفتان : معان بسيطة مكتسبة بالتجربتين الظاهرة والباطنة ، ومعان مركبة ترجع إلى التفكير أما المعانى البسيطة فطوائف ثلاث : أولاها المعانى المحسوسة بالحواس الظاهرة ، مثل قولنا بارد صلب أملس خشن مر امتداد شكل حركة . . . ؛ والطائفة الثانية المعانى المدركة باطناً ، وهى التى ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة ؛ والطائفة الثالثة المعانى المحسوسة والمعانى المدركة باطناً معاً ، مثل معانى الوجود والوحدة والدوام والعدد واللذة والألم والقدرة (م٢ ف ٧) : اللذة والألم يصاحبان جميع معانينا الظاهرة والباطنة تقريباً ؛ والوجود والوحدة معنيان يمكن أن يثيرهما فينا كل إحساس خارجى وكل فكرة نفسية ؛ والدوام معنى ينشأ من ملاحظة الزمن الذى يقضى بين معانينا فى تعاقبها ؛ وينشأ معنى العدد من تكرار الوحدة ؛ ونشعر بالقدرة حين نفعل ، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه ، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحراراً ، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل ، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق . وهكذا تفسر جميع المعانى التى من هذا القبيل ، فإن النفس فى إدراكها منفعلة تسجل الواقع .

(هـ) أما المعانى المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هى التى تصنعها . وهذه المعانى طائفتان : طائفة تؤلف فيها النفس المعانى البسيطة فى معنى شىء واحد ، مثل معنى الذهب أو معنى الإنسان ؛ وطائفة تؤلف فيها النفس المعانى البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة ، مثل معانى الإضافة بالإجمال ، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب ؛ وكمعنى العلة يجمع بين معنى شىء موجد ومعنى شىء موجد منه ، والأصل فى هذا أن تعاقب الظواهر يخلق بينها علاقات

فى الذهن تحملنا على اعتقاد أنه إذا وضعت ظواهر معينة وقعت ظواهر معينة ، ولكن هذا الاعتقاد ذاتى بحت ، وليس للعلية من معنى سوى هذا التوقع الذاتى ؛ وكمعنى اللامتناهى ، سواء أضيف لله أو للزمان أو للمكان ، فقد ظنه ديكارت بسيطاً وهو مركب مكتسب بإضافة الكمية المحدودة المعلومة بالتجربة إلى مثلها وهكذا إلى غير نهاية ؛ وكمعنى التشابه ، ومعنى التغاير ، إلخ (م ٢ ف ١٢). والطائفة الأولى تنقسم بدورها إلى قسمين : قسم يشمل معانى الأعراض ، وهى معانى أشياء لا تتقوم بأنفسها ، كالمثلث أو العدد ؛ وقسم يشمل معانى الجوهر ، وهى معانى أشياء تتقوم بأنفسها ، كالإنسان . وتنقسم الأعراض إلى أعراض بسيطة ، وهى المركبة من معنى بسيط واحد مع نفسه ، كالعدد المركب من تكرار الوحدة ، والمكان والزمان المركبين من أجزاء متجانسة ؛ وإلى أعراض مختلطة ، وهى المركبة من معان بسيطة متنوعة . مثل معنى الجمال المركب من لون وشكل يحدثان سروراً فى الرائى ، ومعانى القتل والواجب والصداقة والكذب والرياء . . .

(و) وللتركيب ثلاث طرائق : المضاهاة والجمع والتجريد . أما المضاهاة فتكون المعانى المندرجة تحت اسم الإضافة . وأما الجمع فهو التأليف بين المعانى البسيطة . وأخيراً التجريد وهو الانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئى ، فنحصل على معان كلية ندل على كل منها بلفظ واحد يغنينا عن ألفاظ لا تحصى للدلالة على كل جزئى ، كما يغنينا عن حفظ صور الجزئيات وهى لا تحصى كذلك (م ٣ ف ٦ و ٧) . فالمعنى الكلى معنى ناقص يحتوى على بعض خصائص الشيء دون بعض ، وكلما كان أكثر كلية كان أكثر نقصاً : فمعنى الجنس جزء من معنى النوع ، ومعنى النوع جزء من معنى الفرد ، فالمعنى الكلى من صنع الفكر لا يقابله فى الخارج «صورة» ثابتة كما يظن المدرسيون (م ٣ ف ١١) . أجل إن الطبيعة تحدث أشياء متشابهة ، والفكر يكون معانيه الكلية بمناسبة المشابهات ، ولكن المعانى الكلية خلاصات لما نعرف من كيفيات الأشياء ، فكلما تغيرت المعرفة تغيرت الأنواع (م ٣ ف ٦) والأشياء خاضعة للتغير ، فكلما تغيرت الأنواع تغيرت المعرفة .

٦٠ – الفكر والوجود :

(ا) بعد هذا التحليل تأتى مسألة قيمة المعرفة : هل لمعانينا مقابل فى الوجود ؟ وهل توجد جواهر مقابلة للظواهر ؟ يقول لوك : « من البين أن الفكر لا يدرك الأشياء مباشرة ، بل بوساطة ما لديه عنها من معان . . . فكيف يعلم الفكر أن معانيه مطابقة للأشياء ؟ » (م ٤ ف ٤) . ونقول : بل كيف يعلم أن هناك أشياء ؟ هذا موقف ورثه لوك عن ديكارت ، ولكنه لم يقدر المسألة حق قدرها ولم يشك قط فى وجود عالم خارجى ، وبعد أن وضع الحقيقة فى صحة لزوم العلاقات بين المعانى بالاستدلال ، عاد فجعل الحقيقة فى المطابقة بين المعانى والأشياء .والمراد المعانى البسيطة ، لأن المعانى المركبة عبارة عن نماذج يصنعها الفكر ويتأملها كما تقدم . وبعد أن نقد معنى الجوهر عاد فقال بوجود جواهر غير مدركة فى أنفسها هى النفس والله والمادة . ونقده للجوهر يرجع إلى أنه معنى مركب : ذلك أن الفكر يلاحظ تلازم معان بسيطة مكتسبة بحواس مختلفة ؛ فيعتاد اعتبار هذا المجموع شيئاً واحداً ، ويطلق عليه اسماً واحداً كالإنسان والفرس والشجرة ، ويتوهم أن هناك أصلا تقوم فيه الكيفيات ، لأنه لا يدرك كيف يمكن لهذه المعانى البسيطة أو الكيفيات أن تقوم بأنفسها (م ٢ ف ٢٣) . وهذا يعنى أن لوك يظن القائلين بالجوهر يريدون به موضوعاً عاطلا من الكيفيات مخفياً تحتها، والواقع أن الكيفيات عندهم كيفيات الموضوع وأن التمييز بينه وبينها تمييز ذهنى له أصل فى حقيقة الأشياء هو أن الأشياء تتقلد كيفيات مختلفة مع بقائها هى هى بالماهية . على أن لوك يعتقد بوجود الجوهر كما ذكرنا ، ويقول لو استطعنا إدراكها لأدركنا ائتلاف الكيفيات ، ولكننا لا نستطيع لأن معرفتنا مقصورة على الإحساس والتفكير .

(ب) فالنفس مجموع معان بسيطة مدركة بالتفكير ، والأنا هو هذا الشىء المفكر المدرك لأفعاله ، ووجوده موضوع حدس باطن لا يتطرق إليه شك ولا يحتاج إلى دليل ، وجهلنا بجوهر النفس لا يخولنا الحق فى إنكار وجودها . بيد أن لوك لا يريد أن يقول إن « الذاتية الشخصية » تقوم فى ذاتية النفس أى بقائها هى هى ، ولكنه يردها إلى ذاتية الشعور بالأنا الذى يتذكر

الآن فعلا ماضياً (م ٢ ف ٢٧) . غير أن هذا وصف لشعورنا بالشخصية ، وليس تفسيراً لإمكان الذاكرة والشخصية . أليس التذكر يستلزم بقاء الأنا الذى يتذكر هو هو ؟ هذه مسألة يراها لوك مجاوزة لدائرة التجربة البحتة فلا يريد أن يعرض لها . كذلك يفعل فى مسألة ما إذا كان الأنا روحيًّا أو ماديًّا، بسيطاً أو مركباً ، وهذه مسألة تقتضى حل مسألة أخرى هى ما إذا كانت المادة تستطيع أن تفكر أو لا تستطيع ، ولا سبيل إلى حلها لأننا نجهل جوهر المادة كما نجهل جوهر النفس . فليس بوسعنا أن نتأكد إن كانت قوة التفكير تلائم طبيعة المادة أو لا تلائمها ، وقد يكون الله كونجسماً ما بحيث يقدر أن يفكر ونحن لا ندرى .

(حـ) والله موجود ، ولكن ماهيته مجهولة لا يستطيع عقلنا أن يعينها . ولسنا نؤمن بوجود الله بناء على معنى غريزى ، بل بناء على برهان . إن المعنى الغريزى معدوم بالمرة عند الذين يقولون إنهم ملحدون ، وعند بعض القبائل المتوحشة وهو إن وجد عند العامة فإنه مشبع بالتشبيه ولا يطابقحقيقة الله . فلو كان فى النفس معنى غريزى عن الله لآمن بالله جميع الناس وتعقلوه كما هو . وليس بصحيح أن معنى اللانهاية سابق على معنى النهاية ، كما يدعى ديكارت ،وإنما اللانهاية معنى معدول ، ونحن نتصور لا نهاية الله عدداً غير محدود من أفعال الله بالإضافة إلى العالم ، ونتصور سرمدية الله زماناً غير محدود ، أى أن تصورنا اللانهاية ليس تصور لا نهاية متحققة بالفعل ، وإنما هو تصور تدرج لا نهاية له ،وإن كانت اللانهاية الإلهية فى ذاتها شيئاً آخر يفوقتصورنا وكفايتنا المحدودة. أما البرهان على وجود الله فهو أن الموجود الحادث الذى هو أنا يستلزم موجوداً سرمديًّا كلى القدرة ، وعاقلا أيضاً من حيث إنه خلق فى العقل، وخالق المادة من حيث إنه خلق نفسى ،وإن خلق المادة أيسر من خلق النفس. وهذا البرهان برهان على وجود الله وعلى ماهيته فى آن واحد دون حاجة إلى معنى غريزى. ولكن لوك يعول على مبدأ العلية ، وهوعنده مركب بفعل النفس غير موضوعى ، ويتحدث عن العقل والمادة والنفس والسرمدية كما لو كان يدرك كنهها ، وقد قرر أن عقلنا يجهل الكنه ولا يدرك سوى الظواهر . فهو يعود إلى فطرة العقل برغمه ودون أن يشعر .

(د) والأجسام موجودة ، وعلمنا بوجودها محقق عملياً وإن لم يكن فى مثل يقين علمنا بذاتنا وبالله . يدل على وجودها أولا أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه ، وكل فاقد حاسة فهو عاطل من المعانى المتعلقة بتلك الحاسة ، كالأكمه فإنه عاطل من معانى الألوان ولا يتصورها إن أمكن وصفها له . ثانياً أننا نميز المعنى الآتى من الحس والمعنى الآتى من الذاكرة ، فالأول مفروض علينا والثانى تابع للإرادة تذكره أو لا تذكره ، وإن ما يصاحب الأول من لذة أو ألم لا يصاحب الثانى . ثالثاً أن الحواس يؤيد بعضها بعضاً ، فالذى يرى النار يستطيع أن يمسها إن شك فى وجودها ، وحينئذ يحس ألماً لا يمكن أن يحس مثله لو كان إدراكه مجرد تصور (م ٤ ف ١١) . على أن معانينا ليست صور الأشياء أو أشباهها ، وإنما هى علامات دالة عليها ، كما أن الألفاظ لا تشبه المعانى التى تقوم فى النفس حال سماعها ولكنها تدل عليها . إن جوهر الأجسام خافية علينا كل الخفاء ، ولكنها بقوة أو كيفية فيها تثير فينا معانى هى عبارة عن انفعالنا بتأثيرها . والكيفيات : أولية وثانوية . الكيفيات الأولية هى الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، وهى واقعية موضوعية ملازمة للأشياء فى جميع الأحوال وإن كانت لا تمثلها حق التمثيل ، فإن فكرة الامتداد غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه ، وهى متناقضة لتناقض الانقسام إلى غير نهاية . والكيفيات الثانوية هى اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وهى ليست للأجسام فى أنفسها ، وإنما هى انفعالاتها بتأثير الكيفيات الأولية فى الحواس بحسب حجمها وشكلها وحركتها . فعلى كل حال نحن لا ندرك سوى انفعالنا بالأشياء ، والجسم عبارة عن كيفيات مؤتلفة فى تجربتنا .

(ه) والخلاصة أن معرفتنا مقصورة على التجربة الظاهرة والباطنة ، فيتعين على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب ، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية . وتلك نتيجة المذهب الحسى الذى بعثه روسلان وجدده أوكام وهوبس وبيكون . وسيكون لهذه النتيجة ما بعدها ؛ فإن لوك ما يزال يعتقد بفاعلية الذهن ، ولكن سيأتى فلاسفة من الإنجليز بنوع خاص ينكرون هذه الفاعلية ويفسرون الفكر كله بتداعى المعانى تداعياً آلياً ، فيضمون المذهب الحسى إلى صورته القصوى .

٦١ ـ السياسة :

(ا) يعتبر لوك أحد مؤسسى المذهب الحرى الجديد . فهو يعارض هوبس فى تصويره الإنسان قوة غاشمة ، وتصوره حال الطبيعة حال توحش يسود فيها قانون الأقوى ، ويذهب إلى أن للإنسان حقوقاً مطلقة لا يخلقها المجتمع ، وأن حال الطبيعة تقوم فى الحرية ، أى أن العلاقة الطبيعية بين الناس علاقة كائن حر بكائن حر تؤدى إلى المساواة . العلاقات الطبيعية باقية بغض النظر عن العرف الاجتماعى ؛ وهى تقيم بين الناس مجتمعاً طبيعيًّا سابقاً على المجتمع المدنى ، وقانوناً طبيعيًّا سابقاً على القانون المدنى. وعلى ذلك ليس للناس بالطبع حق فى كل شىء كما يزعم هوبس ، ولكن حقهم ينحصر فى تنمية حريتهم والدفاع عنها وعن كل ما يلزم منها من حقوق ، مثل حق الملكية وحق الحرية الشخصية وحق الدفاع عنهما .

(ب) أما حق الملكية فإنه حق طبيعى يقوم على العمل ومقدار العمل ، لا على الحيازة أو القانون الوضعى ، وليس لأحد حق فيما يكسبه المرء بتعبه ومهارته ، ولا تصير الحيازة حقًّا إلا إذا استلزمت العمل. على أن حق الملكية خاضع لشرطين ؛ الأول أن المالك لا يدع ملكيته تتلف أو تهلك ؛ والثانى أن يدع للآخرين ما يكفيهم فإن هذا حق لهم . فحرية العمل هى المبدأ الذى يسوغ الملكية والمبدأ الذى يحدها ، إذ يجب أن تبقى حرية العمل مكفولة دائماً للجميع .

(حـ) وأما الحرية الشخصية فمعناها أن ليس هناك سيادة طبيعية لأحد على آخر . إن سلطة الأب أعطيت له لكى يربى الابن ويجعل منه إنساناً أى كائناً حرًّا ، فهى واجب طبيعى أكثر منها سلطة ، وهى مؤقتة ولا تشبه فى شىء سلطة السيد على العبد ، وتفقد بسوء الاستعمال والتقصير . والسلطة السياسية تراض مشترك وعقد إرادى ، وذلك لأن أعضاء المجتمع متساوون عقلا وحرية ، بخلاف الحال فى علاقة الآباء والأبناء . فأساس الاجتماع الحرية ، والغرض من العقد الاجتماعى صيانة الحقوق الطبيعية ، لا محوها لمصلحة الحاكم كما يزعم هوبس ؛ فلا يستطيع الأعضاء أن ينزلوا إلا عما يتنافر من حقوقهم مع حال الاجتماع ، وذلك هو حق الاقتصاص . فالسلطة المدنية قضائية فى جوهرها .

لذا لم تكن السلطة المطلقة الغاشمة مشروعة ، خلافاً لما يدعى هوبس ؛ الحق أنها ليست شكلا من أشكال الحكومة المدنية ، وإنما هى محض استعباد، والملك المستبد خائن للعهد ، والشعب فى حل من خلع نيره .

(د) ويجب الفصل بين الدولة والكنيسة. إن هدف الدولة الحياة الأرضية، وهدف الكنيسة الحياة السماوية . نحن إذ نولد ملك الوطن لا ملك الكنيسة، ولا ندخل فيها إلا طوعاً . ولما كان المجتمع المدنى غير قائم على مصالح الكنيسة فليس للدولة أن تراعى العقيدة الدينية فى التشريع ، ولا محل للقول بدولة مسيحية . مبدأ الدولة أن لكل أن يستمتع بجميع ما يعترف به للغير من حقوق ، فيجب على الدولة أن تجيز جميع أنواع العبادة الخارجية ، وتدع الكنيسة تحكم نفسها بنفسها فيما يتعلق بالعقيدة والعبادة وفقاً للقوانين العامة ، فتسود الحرية جميع نواحى المجتمع المدنى .

(ه) تلك هى الآراء البارزة فى كتب لوك السياسية . وسيكون لها ولآرائه فى المعرفة أكبر الأثر على القرن الثامن عشر فى إنجلترا وفرنسا ، فيشيع المذهب الحسى ويشيع المذهب الحرى فى الدين والسياسة والتربية .

الباب الثالث

تحليل ونقد

(القرن الثامن عشر)

٦٢ — تمهيد :

(ا) أظهر ما يبدو للناظر فى فلاسفة القرن الثامن عشر اشتراكهم فى التحليل والنقد ، تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية . فأما نقد العقل فيستند إلى المذهب التصورى من جهة ، وإلى المذهب الحسى من جهة أخرى : مبدأ المذهب التصورى أننا لا ندرك سوى أفكارنا ، فيبقى كل ما عدا الأفكار موضع بحث كما كان عند ديكارت والذين جاءوا بعده . ومبدأ المذهب الحسى أن لا قيمة للمعانى المجردة ، فينتج أنْ لا قيمة لما بعد الطبيعة . وكان نيوتن قد عرض علماً خالصاً من الميتافيزيقا . فأعجب به كثيرون واتخذوا منه ومن الحسية دعامتين أقاموا عليهما المادية ، وصنعوا بديكارت مثل ما صنع هو بأرسطو فبددوا آراءه الفلسفية والعلمية جميعاً . وأما نقد الدين فيصدر عن المواقف السابقة ، وقد كثرت الكتب الباحثة فى الدين الطبيعى خلال القرن . وأما نقد النظم الاجتماعية والسياسية فتابع للمواقف السابقة كذلك وللنزوع العام إلى الحرية .

(ب) والفلاسفة كثيرون فى هذا القرن ؛ لذا رأينا أن نقسم هذا الباب إلى ثلاث مقالات : تتناول المقالة الأولى الفلسفة فى إنجلترا ، وتتناول الثانية الفلسفة فى فرنسا وتعرض الثالثة مذهب كنط وهو فيلسوف ألمانيا الأكبر ، وهو وحده فى عصره يضارع كبار فلاسفة القرن السابق ؛ أما سائر معاصريه فنلاحظ فيهم انحطاطاً فلسفياً واضحاً : نلاحظ أفكاراً ساذجة فى أسلوب سهل قليل الاصطلاحات أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة .

المقالة الأولى

الفلسفة فى إنجلترا

الفصل الأول

الفلسفة الطبيعية

٦٣ – إيزاك نيوتن (١٦٤٢ – ١٧٢٧) :

(ا) هو العالم الشهير خريج جامعة كمبردج والأستاذ بها . أهم كتبه : المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية (١٦٨٧) والبصريات (١٧٠٤) . كان لمنهجه العلمى ولمكتشفاته أثر فى الفلسفة ، وكانت له فلسفة خاصة تركت هى أيضاً أثراً . جاء اكتشافه للجاذبية مؤيداً للمذهب الآلى وموطداً للثقة فى المنهج الرياضى ، فقد دل على مبدأ يفسر تماسك أجزاء الطبيعة ، ووضع قانوناً كلياً استخرج منه بالقياس نتائج متفقة مع التجربة . على أنه إذ يقول بالجاذبية يعلن أنه لا يزعم بهذه التسمية تعيين طبيعة القوة التى تقرب جسماً من جسم أكبر ؛ وهذه نقطة جديرة بالملاحظة ، فإنها تعنى أن العلم الآلى يلتقى مع الظواهر ولكنه لا يدعى تفسيرها .

(ب) ومنهجه الرياضى يحدوه إلى القول بمكان مطلق وزمان مطلق كاللذين تتخيلهما المخيلة وتعول عليهما الرياضيات . والإطلاق صفة من صفات الله ، فالمكان المطلق هو الواسطة التى يتجلى بها حضور الله فى كل مكان ويعلم أحوال الموجودات ، والزمان المطلق هو أبدية الله . وبذا يجعل نيوتن من المكان والزمان شيئين ثابتين . وهو يبرهن على وجود الله من ناحية أخرى هى الغائية البادية فى نظام العالم وجماله ، فيلاحظ أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، وأنها تتخذ دائماً أبسط الطرق ، وأن نظامنا الشمسى لا يفسر بقوانين آلية ، بل بقوة فائقة للطبيعة رتبت لكل جرم سماوى حجمه وثقله وسرعته ، ورتبت المسافات بين مختلف الأجرام ، وجعلت السيارات تدور بدل أن تخضع

للثقل وتسقط على الشمس . يضاف إلى ذلك ما يشاهد من نظام عجيب فى الكائنات الحية وأعضائها ، وغرائز الحيوان الأعجم منها . فلم يكن نيوتن ماديًّا ولم يستخدم الآلية إلا لربط الظواهر فى نظام علمى .

٦٤ — جون تولاند (١٦٧٠ — ١٧٢١) :

(ا) هو من أوائل دعاة المادية فى إنجلترا فى هذا القرن ، ومن « أحرار الفكر » المتحمسين . نشر آراءه فى « رسائل إلى سرينا » (يريد الملكة صوفيا شارلوت البروسية ، وكان قد أقام لديها فى سنتى ١٧٠١ و ١٧٠٢ ، وتعرف هناك إلى ليبنتز) وقد ألحق بهذه الرسائل « ردًّا على سبينوزا » ومقالا فى « الحركة باعتبارها خاصية جوهرية للمادة » (١٧٠٤) ؛ ثم فى كتابه « وحدة الوجود » (١٧١٠) .

(ب) وهو يذهب إلى أن المادة جوهر فاعل حى ، وليست جوهراً ساكناً قابلا للحركة من خارج كما تصورها ديكارت ، وأن السكون لا يوجد إلا بالإضافة إلى الحواس ، فلا حاجة لافتراض النفس ، سواء أكانت كلية أم جزئية ، وبذلك يسقط المذهب الثنائى . والفكر وظيفة من وظائف المادة تقوم بها متى توفر لها التركيب المطلوب ، مثل تركيب المخ ؛ فالفكر وظيفة المخ كما أن الذوق وظيفة اللسان . وقد خلق الله المادة فاعلة ، وهو يدبر حركات الطبيعة فيتحقق ما فى الجمادات والأحياء من نظام . ومعنى هذه العبارة الأخيرة أن تولاند كان واحداً من « الطبيعيين » المؤمنين بالله كصانع للعالم ، المنكرين لعنايته وللوحى وللنفس وللآخرة ! وكانوا كثيرين دعوا deists [1] .

٦٥ — ديفيد هارتلى (١٧٠٤ — ١٧٥٧) :

(ا) طبيب وعالم طبيعى . يصرح فى كتابه « ملاحظات على الإنسان » (١٧٤٩) أنه متأثر بنيوتن ولوك . ويذهب إلى مثل مذهب تولاند ، مع فارق بسيط هو أنه يضع فى الإنسان « نفساً » هى جوهر جسمى متمايز من الدماغ

---

(١) فى كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالى تعريف للطبيعيين يطابق تماماً المقصود بكلمة deists عند الإفرنج .

وهى التى تفكر بوساطة الدماغ ؛ وما أهمية هذا التمييز ولم نخرج من دائرة المادة ؟ ويرى هارتلى أن تأثير الدماغ فى الفكر هو من الوضوح بحيث يدل دلالة قاطعة على أن الفرق بين المادة والفكر فرق بالدرجة لا بالطبيعة ، وأنهما لو كانا متباينين ، لما أمكن أن يتفاعلا . ويفسر الإحساس بأنه حركة المادة العصبية ، أو اهتزاز أثيرى من العضو إلى المركز المخى بوساطة الأعصاب الحاسة ويفسر الفكر بأنه حركة نفسية مقابلة للحركة العصبية ؛ وإذا ما تكرر الاهتزاز الأثيرى ترك أثراً هو المعنى . وتقوم حياتنا الفكرية فى تداعى المعانى ، ويقوم هذا التداعى فى ترابط الحركات العصبية أو الاهتزازات الأثيرية ، ويرجع إلى قانونى التعاقب والتقارن فحسب ، وليس التداعى بالتشابه قانوناً أصيلا . وتفسر العواطف العليا بتداعى العواطف الدنيا : مثال ذلك محبة الله، فإنها تنشأ جزئيًّا من دواع أنانية ، ولكن لما كان الله يعتبر علة الأشياء جميعاً فإن تداعيات لا تحصى تجتمع فى فكرة الله فتعظمها حتى تمحى بإزائها سائر الأفكار . فهذه النظرية تجعل من هارتلى أحد مؤسسى مذهب التداعى .

٦٦ — جوزيف بريستلى (١٧٣٣ — ١٨٠٤) :

(ا) هو مكتشف غاز الأوكسيجين ، وكان لاهوتيًّا مؤمناً بالله وبالمسيحية ولو أنه عارض عقيدة الثالوث ، ومع ذلك انحاز إلى نظرية هارتلى ، ولم يكن هذا الجمع بين الإيمان وبين المادية شاذًّا عند الماديين الإنجليز . وقد حشد بريستلى فى كتابه « بحوث فى المادة والروح » (١٧٧٧) أدلة الماديين المتقدمين والمتأخرين ، وأضاف إليها أخرى من عنده ، نذكر أهمها فيما يلى :

(ب) يقول : (١) لو كانت النفس بسيطة لما كانت فى الجسم الممتد فى المكان. (٢) إن نمو النفس مساوق لنمو الجسم تمام المساوقة ، فهى تابعة له . (٣) ليس لدينا معنى واحد إلا وقد جاء عن طريق الإحساس أى عن طريق الجسم . (٤) إن معانى الماديات ، كمعنى شجرة تنحل إلى أجزاء كالماديات أنفسها ، فكيف يمكن أن توجد هــذه المعانى فى نفس غــير منقسمة ؟ (٥) ما فائدة النفس من الجسم ؟ ولم توجد فيه إذا كانت تستطيع أن تحس وتعقل وتعمل مستقلة عنه ؟

ومن هذه الاعتراضات وأمثالها ندرك أن بريستلى لم يفهم معنى النفس المتحدة بالجسم لكى تمنحه الوحدة وتعمل بوساطته .

(حـ) على أنه يقر باستحالة تفسير شعورنا بالشخصية مع القول بالمادية ، إذ أن هذا الشعور يعنى الشعور بجملة الأجزاء مع قيام كل جزء برأسه ؛ ويسلم بأن هذه الحجة أقوى حجج الروحيين . ولكنه يعود فيسألهم : كيف تؤلف كثرة المعانى والعواطف والإرادات وحدة الشخصية ؟ ويزعم أن المادية والروحية سواء فى هذه النقطة ، أى أن كلتيهما تركب الوحدة بالكثرة . ولم يدرك الفارق العظيم بين كثرة مادية آحادها متخارجة ، وكثرة معنوية آحادها أعراض أو أفعال لجوهر بسيط يستطيع لبساطته أن ينعكس على نفسه ويدرك وحدته .

(د) وبريستلى يسمى مذهبه بالمادية ، ولكنه يعتقد أن ماهية المادة القوة ، قوة جاذبة ودافعة ، وأنه يجب تصور الذرات بمثابة « نقط قوة » ، وأن الصلابة كيفية محسوسة لا تعبر عن ماهية المادة بل عن فعل هذه المادة فى الحس.

٦٧ — إراسم دروين (١٧٣١ — ١٨٠٢) :

طبيب وعالم طبيعى وشاعر وفيلسوف . اصطنع نظرية هارتلى ، وذهب فى كتابه « قوانين الحياة العضوية » (١٧٩٤) إلى أن الغرائز تتكون بالتجربة والتداعى بتأثير غريزة حب البقاء والملاءمة مع البيئة . ثم ذهب إلى أبعد من هارتلى فأكد أن الصفات المكتسبة بالطريقة المذكورة تنتقل بالوراثة .

الفصل الثانى

الفلسفة الخلقية والاجتماعية

٦٨ – لورد شفتسبرى (١٦٧١ – ١٧١٣) :

(ا) المذاهب التى نجملها فى هذا الفصل تؤلف موقفاً وسطاً بين مذهب الأنانية الذى يمثله هوبس ، وبين المذهب العقلى الذى يريد أن يرجع الأخلاق إلى قواعد ثابتة، فإن أصحاب هذا الموقف الوسط يستهجنون الأنانية ويرون بينها وبين الأخلاق الصحيحة مسافة كبيرة، ولكن المذهب الحسى أضعف ثقتهم بالعقل ، فلجئوا إلى العاطفة وطلبوا إليها أن تمدهم بأسس الأخلاق ، وأولهم شفتسبرى حفيد اللورد الذى عرفه لوك .

(ب) يذهب شفتسبرى فى كتابه « بحوث فى الفضيلة » إلى أن ليس بصحيح أن الميل الأساسى فى الإنسان هو محبة الذات ؛ إن فى الإنسان ميولا اجتماعية طبيعية ، بل إن فى الحيوان مثل هذه الميول ، وهى فى كل نوع موجهة لخير النوع ، وهى صنع غاية تحقق بها النظام الكلى . لقد بدد هوبس معنى الأخلاق ، وهدم لوك أساس الأخلاق بنقده للمعانى الغريزية واستبعاده كل غريزة طبيعية . ليس يمكن الادعاء أن معنى المحبة والعدالة مستمدان من التجربة وحدها أو من الدين وحده . إن هناك غريزة تربط الفرد بالنوع ، فلم يعش الإنسان قط ولا يستطيع أن يعيش متوحداً . ومن الخطأ المعارضة بين حال الطبيعة وحال اجتماع وإذا ما عدنا إلى أنفسنا وجدنا فينا عواطف لا إرادية ، هى الإعجاب بالنبل والخير ، واحتقار الخسة والخبث . وذلك هو الحس الخلقى : لدينا حس باطن قوامه محبة النظام والجمال ، وهذا الحس يدرك الخير والشر فى الأفعال إدراكاً بديهياً مما يدرك البصر الألوان فى الأشياء . فإذا طاوعناه وجدنا الإيثار يحدث فى النفس اغتباطاً لطيفاً بما نهيئه للغير من سعادة ، فيتفق الإيثار والأثرة ولكنها أثرة يفوق الاغتباط بها الاغتباط باللذات الحسية العنيفة ، ويكفل الأخذ بها النظام والتناسق فى الحياة الفردية والحياة الاجتماعية فى الوقت نفسه .

٦٩ — فرنسيس هاتشيسون (١٦٩٤ — ١٧٤٧) :

نشر عدة كتب فى الأخلاق ، أهمها كتاب « الفحص عن أصل معنى الجمال والفضيلة » (١٧٢٥) وعين أستاذاً بجامعة جلاسكو فى سنة ١٧٢٩ . ويقتصر عمله على ترتيب آراء شفتسبرى والتوسع فى شرحها والتدليل عليها . وهو يذهب إلى أن لنا حساً للخير الخلقى ، وأنه مع ذلك لا يغنى عن العقل وعن التجربة ؛ فالعقل يستنبط الوسائل لتحقيق غايات ذلك الحس ، والتجربة تظهرنا على معلولات الأفعال وتعلمنا أن خير الأفعال ما عاد بأكبر سعادة على أكبر عدد من الناس . والحس الخلقى منحة من الله ودليل على حكمته السامية من حيث إن هذا الحس لا يقر إلا الأفعال النافعة للغير أو العائدة علينا بخير شخصى يتفق مع خير الغير وهو حس أصيل لا يرجع إلى الدين ولا إلى النفع الاجتماعى ؛ أما أنه لا يرجع إلى الدين ، فالشاهد عليه ما نراه من بعض الناس الذين لا يعرفون الله ولا ينتظرون منه ثواباً وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف ؛ وإذا استبعدنا الحس الخلقى ولم نعتبر سوى الجزاء الإلهى ، كانت أفعالنا صادرة عن إغراء الثواب أو خوف العقاب لا عن الشعور بالواجب ؛ وأما أن الحس الخلقى لا يرجع إلى اعتبار النفع الاجتماعى ، فدليله أننا لا نقدر سوى الأفعال النزيهة ، فنحتقر الخائن لوطنه ولو كان نافعاً لوطننا ، ونكبر العدو الكريم . فالأخلاق قائمة بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة .

٧٠ — آدم سميث (١٧٢٣ — ١٧٩٠) :

(ا) أخذ عن هاتشيسون بجامعة جلاسكو ، ثم قصد إلى أكسفورد ، وفى سنة ١٧٥١ صار أستاذاً بجامعة جلاسكو . وكان تدريسه مؤلفاً من أربعة أقسام : اللاهوت الطبيعى ، الأخلاق ، الحق الطبيعى ، الاقتصاد السياسى . وله كتابان هامان : الأول « نظرية العواطف الأخلاقية » (١٧٥٩) والثانى « بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » (١٧٧٦) كان بمثابة « شهادة ميلاد » علم الاقتصاد السياسى باعتباره علماً قائماً برأسه مبنياً على التجربة ، وعد سميث مؤسسه . وفيما يلى كلمة عن كل كتاب .

(ب) فى «نظرية العواطف الأخلاقية» يرى آدم سميث هو أيضاً استحالة تعيين الفضيلة فى كل حالة جزئية بناء على قوانين ثابتة ، ويرجع هذا التعيين إلى «العطف» أو التعاطف أى انفعالنا بعواطف الغير ، ويستخرج قانون السيرة من قوانين العطف ، فيلاحظ أن انفعالات الغير تنتقل إلينا بالعدوى ، فلا نراهم يألمون أو يضحكون أو يغضبون إلا ونشاطرهم شعورهم : ذلك ميل طبعى غير إرادى يحسه أشد الناس أنانية . وهكذا تجعلنا الطبيعة متضامنين جميعاً ، نسر أو نحزن لما يصيب الغير . وقد ربطت الطبيعة بالعطف لذة كى يطلب لذاته . وهذا يكفى أساساً للأخلاق ، لأن العطف يتجه بالطبع إلى الخير : مثال ذلك أن غضب الرجل العنيف أقل تأثيراً فينا من حلم خصمه ، وأننا نتأثر بالغضب للحق والعدل أكثر من تأثرنا باستكانة المسىء . فقوانين العطف وقوانين الأخلاق متطابقة ، بحيث نستطيع أن نضع هذه القاعدة : «لا تفعل إلا ما شأنه أن يحوز رضا إخوانك فى الإنسانية ويكسبك عطفهم» إذ أن خيرية الفعل تقاس بما يثيره من عطف خالص شامل فى الحاضر والمستقبل . ومن هذه القاعدة تنشأ جميع المعانى الأخلاقية من مدح وذم وندم وواجب ؛ فكما أننا نحكم على الآخرين ، يحكم الآخرون علينا ، فنعتاد النظر إلى أفعالنا مما ينظرون إليها أى بدون تحيز ، حتى إننا قد نخالف قومنا ونخرج على بعض التقاليد المرعية بينهم فنتعرض للوم والمذمة ، ونحن واثقون أن الخلف ينصفنا ، وأن قاعدة العطف تتحقق هنا أيضاً من حيث إننا شهود أفعالنا نغتبط بها أو نألم لها تمشياً مع تلك العاطفة الباطنة . وعلى ذلك ليس الحس الخلقى غريزة كاملة منذ البداية ، ولكنه يتكون ويترقى بالعقل والتجربة ؛ وما يسمى بالواجب صادر عن العطف وراجع إليه ، بمعنى أن العمل بمقتضى الواجب يقوم فى أن ينصب كل منا نفسه شاهداً عدلاً على نفسه فيقدر أفعاله بما يشعر به من عطف نزيه كالذى يشعر به الآخرون لو علموا بها .

(حـ) وفى كتاب «ثروة الأمم» يقصد إلى أن يكفى الناس شر تدخل الحكومة وتعسفها ، فيبين أن للثروة مصدرين هما العمل والادخار ، وأنهما لا ينموان إلا حيث يترك «روح الصناعة» حراً من كل قيد ، وأن قانون المنفعة كفيل بتنظيم الشئون الاجتماعية ، بحيث إذا كفت الحكومة عن التدخل وتركت

قانون تقسيم العمل بحسب الكفايات وقانون العرض والطلب يفعلان فعلهما ، رأينا منفعة المنتج ومنفعة المستهلك تتطابقان . فيضع سميث هذه القاعدة : « كل إنسان ، طالما لم يخالف قانون العدالة ، فهو حر كل الحرية فى اتباع الطريق الذى تدله عليه منفعة » . ولكنه يعنى بالعدالة معنى غريباً ، فيحلل المنافسة التجارية بجميع وسائلها ، ولا يقر للعامل بحد أدنى من الأجر بل يدعه تحت رحمة صاحب العمل ، كأنه لم يشد بالعطف ، وكأن ليس من شأن العطف التخفيف من وطأة قانون العرض والطلب . ولا يريد سميث أن تتدخل الحكومة لحماية الضعفاء أو لصيانة الأخلاق العامة ، بل يقصر وظيفتها على منع العنف وإقرار الأمن . وقد ظن أن ليس يوجد وسط بين ما يخافه من استبداد الحكومة و بين ما يراه من إطلاق الحرية ، هو تدخل الحكومة فى حدود معقولة . وقد ساد العمل بهذا المذهب الحرى زمناً طويلا فأدى إلى استبداد أقلية من الماليين بجمهور العمال ، وإلى نشأة الأحزاب الاشتراكية تدافع عن العمال وتحاول تحقيق العدالة الاجتماعية ، ثم إلى الشيوعية التى تقيم نظام الثروة العامة على تدخل الحكومة ولا تدع للأفراد شيئاً من الحرية . ونحن نشهد الآن إفلاس المذهب الحرى ، وميل الحكومات جميعاً إلى تنظيم الإنتاج والاستهلاك لضمان حياة محتملة للسواد الأعظم .

الفصل الثالث

جورج باركلى
(١٦٨٥ – ١٧٥٣)

٧١ – حياته ومصنفاته :

(ا) هو فى الفلسفة الإنجليزية بمثابة مالبرانش فى الفلسفة الفرنسية . كلاهما رجل دين ، وكلاهما يجد فى المبدأ التصورى وسيلة لإنكار المادة والرد على الماديين ، وكلاهما يجعل من الله محور مذهبه فى الوجود والمعرفة واليقين . يصدر باركلى عن لوك . ولكنه يعارضه ويزعم أنه يصحح موقفه فى غير ما موضع . أنكر لوك موضوعية الكيفيات الثانوية ، وآمن بالكيفيات الأولية المترجمة عن الامتداد أو المادة ، فقال باركلى : وما الذى يخولنا الحق فى الإيمان بوجودها ، وما الفائدة فى استبقاء المادة مع الإقرار بأننا نجهل ماهيتها ؟ ليس يوجد سوى الأرواح ، فاللامادية هى الحق وأنكر لوك موضوعية الأنواع والأجناس ، وآمن بالمعانى المجردة فى الذهن فحسب ، فقال باركلى : بل ليس يوجد فى الذهن معان مجردة ، وجميع معارفنا جزئية ، وكل ما هنالك أن اسماً بعينه ينطبق على جزئيات عدة . فالمذهب كله يرجع إلى هاتين النقطتين : الاسمية واللامادية .

(ب) ولد جورج باركلى فى إرلندا من أسرة إنجليزية الأصل بروتستانتية المذهب . ولما بلغ السادسة عشرة دخل جامعة دبلين حيث كان لمؤلفات ديكارت ولوك ونيوتن الحظ الأكبر فى برنامج الدراسة . وبعد سبع سنين حصل على الأستاذية فى الفنون ، ونشر رسالتين صغيرتين ، إحداهما فى الحساب ، والأخرى فى « بحوث رياضية متفرقة » . وعين مدرساً بالجامعة (١٧٠٧) لليونانية والعبرية ثم للاهوت . وبعد سنتين صار قسيساً . ونشر « محاولة فى نظرية جديدة للرؤية » (١٧٠٩) تعتبر تمهيداً لكتاب آخر أخرجه فى السنة التالية عنوانه « مبادئ

المعرفة الإنسانية ، حيث يفحص عن أهم أسباب الخطأ والصعوبة فى العلوم ، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد » وهو الكتاب المشتمل على مذهبه اللامادى ، وكان باركلى قد اكتشف هذا المذهب وهو فى العشرين، فهو يعد من أكثر الفلاسفة تبكيراً فى بناء مذهبهم . وقد سجل مراحل تفكيره فى « مذكرات » دونها بين سنتى ١٧٠٢ و ١٧١٠ ، وذكر فيها مشروع المقدمة والمقالة الأولى (وهما ما نشر) . ومشروع مقالة ثانية فى تطبيق المذهب على علمى الهندسة والطبيعة ، ومشروع مقالة ثالثة فى الأخلاق . فأثار كتاب « المبادئ » دهشة شديدة لإنكاره وجود الأجسام ، حتى ظن بعضهم بالمؤلف مساً فى عقله . وفى سنة ١٧١٣ قصد المؤلف إلى لندن داعياً إلى مذهبه ، وتعرف إلى مشاهير الكتاب ، ونشر « ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس » هى عرض أدبى للامادية ؛ أما هيلاس فهو الفيلسوف المادى كما يدل عليه اسمه المشتق من هيلى أى هيولى ، وأما فيلونوس فهو « صديق العقل » الناطق بلسان المؤلف ، وينتهى الحوار بإقناع هيلاس باللامادية طبعاً !

(حـ) وعرض له ما دفعه إلى السفر ، فقضى عشرة أشهر فى فرنسا وإيطاليا (١٧١٣ — ١٧١٤) ثم عاد إلى إنجلترا . وبعد سنتين رحل إلى إيطاليا وأقام فيها خمس سنين كان أكثر اهتمامه أثناءها بالجيولوجيا والجغرافيا والآثار . وفى عودته (١٧٢١) توقف بمدينة ليون ليكتب فى « علة الحركة » وهو موضوع اقترحته أكاديمية العلوم بباريس ، فوضع رسالة « فى الحركة » هاجم فيها طبيعيات نيوتن ، ونشرها بلندن حال عودته إليها (١٧٢١) وهى بمثابة المقالة الثانية من كتاب المبادئ . ولكن سفراً طويلا كان ينتظر باركلى : ذلك أن إرثاً آل إليه سنة ١٧٢٣ فخطر له على الفور أن ينفقه فى نشر المسيحية فى الممتلكات الإنجليزية بأمريكا ، واعتزم أن يؤسس لهذا الغرض فى جزر برمودا معهداً لتخريج مبشرين يضطلعون بهذه المهمة ، بل يصلحون العالم أجمع ! ووعده رئيس الوزارة بمعونة مالية ، فتزوج وأبحر سنة ١٧٢٨ حاملا معه عشرين ألف مجلد . ونزل فى « رود أيلاند » ومكث بها سنتين ينتظر المال ، وفترت حماسته للمشروع ، وأبلغ أن رئيس الوزارة يرى أن يعود إلى وطنه ، ففعل سنة ١٧٣٢ . على أنه لم يضيع وقته هناك ، فقد درس أفلاطون وأفلوطين

وأبروقلوس وبعض رجال الفيثاغورية الجديدة دراسة دقيقة لأول مرة . وهناك أيضاً حرر كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » يتابع فيه حملته على « أحرار الفكر » ونشره حال رجوعه إلى إنجلترا ؛ والكتاب بمثابة المقالة الثالثة من كتاب المبادئ . وأعاد طبع كتبه السابقة ، وبهذه المناسبة رد على الانتقادات فى « دفاع عن نظرية الرؤية وشرح لها » (١٧٣٣) وفى « التحليل » (١٧٣٤) وهو خطاب موجه إلى رياضى ملحد وفيه نقد لمبادئ الرياضيات من الوجهة الاسمية.

(د) وفى ١٧٣٤ عين أسقفاً على كلوين بإرلندا الجنوبية حيث كانت الغالبية من الكاثوليك ، فأبدى نحوهم كثيراً من التسامح ، بل أبدى كثيراً من العطف على ما كانوا فيه من بؤس ، فأنشأ جمعيات خيرية ومدارس ، وفكر فى « مصرف وطنى إرلندى » ونشر رسالة فى هذا الموضوع (١٧٣٧) وعنى بالإصلاح الأخلاقى ودون فيه رسائل. ومنيت إرلندا بمجاعة عقبها وباء سنة ١٧٤٠ ، فجرب فى علاجه دواء كان عرفه من هنود رود أيلاند ، هو ماء القطران ، فحصل على نتائج باهرة . فظن أنه وفق إلى الدواء الكلى ، وشرع فى وضع كتابه الأخير « سيريس » أى « سلسلة » باليونانية ، وهو يفسر هذا العنوان بقوله « سيريس » أى سلسلة الاعتبارات والبحوث الفلسفية فى مفاعيل ماء القطران ، وفى موضوعات أخرى متنوعة مترابطة متولد بعضها من بعض » (١٧٤٤) وهذا الكتاب مرآة لدراسته للأفلاطونية والفيثاغورية فى رود أيلاند . وفى ١٧٥١ فقد ابناً له وجزع جزعاً شديداً وكانت صحته آخذة فى الاعتلال ، فعول على الاعتزال بمدينة أكسفورد ، وبعد بضعة أشهر من حلوله بها أصيب بشلل كلى أودى به .

٧٢ — الاسمية :

(ا) مبدأ المذهب الحسى أن المعرفة الحقة هى المقصورة على ما يبدو للشعور بأعراض محسوسة ، وأن ما لا يبدو محسوساً وهم محض . ولكن الفلاسفة الحسيين تفاوتوا فى تطبيق هذا المبدا ، وكان باركلى أكثر دقة من لوك فى هذا التطبيق . سلم لوك بأن الاسم يثير فى النفس معنى مؤلفاً من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس الواحد ، فقال باركلى : « لست أدرى إن كان لغيرى تلك القوة العجيبة ، قوة تجريد المعانى . أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل

معانى الجزئيات التى أدركتها ، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة. . . ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون . وكذلك معنى الإنسان عندى يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر ، مقوم أو معوج ، طويل أو قصير أو متوسط . ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد . ومن الممتنع على أيضاً أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك ، لا هى بالسريعة ولا بالبطيئة ، ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة . وقس على ذلك سائر المعانى الكلية المجردة»[1] . والوجدان يشهد بأن « اللامعين ممتنع التصور » . وهنا خطأ باركلى والحسيين جميعاً . إن هذا الخطأ قائم فى الظن بأن « عدم التعيين » من جهة الأعراض المحسوسة المتخيلة لا يدع مجالا لتعيين من جهة العناصر المعقولة المقومة للماهية . أجل لا يمكن أن تكون الصورة الخيالية غير معينة من جهة الأعراض ، لأن الأعراض موضوعات الحس والخيال ! أما المعنى المجرد فغير معين من جهة الأعراض ، ومعين من جهة الخصائص الذاتية ، وهذه الخصائص هى المدركة به وفيه . إن العقل يدرك أن الشكل واللون يختلفان فى أفراد الإنسان ، وأن السرعة والاتجاه يختلفان فى الحركات ، فيحكم بأن هذه الأعراض غير لازمة بالتعيين ، وأنه يجب صرف النظر عنها وتصور الإنسان حيواناً ناطقاً ، وتصور الحركة مجرد نقلة من مكان إلى آخر .

(ب) غير أن باركلى يضطر إلى التلطيف من تطرف موقفه فى ثلاث نقط حيث يعترف بالكلية ، وبالفرق بين الحد أو التعريف وبين المعنى مما يتصوره هو ، وبأن لنا دراية ما بالنفس وبالروحيات التى هى غير محسوسة ولا متخيلة . أما الكلية فيفسرها بأن معنى جزئياً يؤخذ ليمثل سائر المعانى الجزئية التى من جنسه أو من نوعه ، ولكن الجنس أو النوع لا ينشأ من إدراك شىء هو هو ، بل من الإحساس بالتشابه . مثال ذلك أن المعنى المجرد للمثلث الذى لا يمثـــل نوعاً من أنواع المثلثات هو معنى متناقض ، ولا يستطيع أحد أن يكونه ، وليس فى ذهن الرياضى سوى معنى جزئى ؛ بيد أن هذا المعنى يمكن أن يكون « كلياً من حيث دلالته » أى يمكن أن يمثل « أى مثلث كان »[2] . ولولا

---

(١) مقدمة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » .
(٢) مقدمة كتاب « مبادئ المعرفة الإنسانية » (١٢ و ١٥) .

تشبع باركلى بالاسمية لرأى غريباً أن يكون المعنى الجزئى «كلياً من حيث دلالته» ولساءل نفسه : أليست هذه الدلالة عين المعنى المجرد الكلى ؟ وإذا كانت هناك أنواع يضم كل منها أفراداً فكيف لا تقابلها معان مطابقة لها ؟ إن تفسيره يرجع إلى القول بأننا لا نعقل النوع ، ولكننا مع ذلك نضع اسماً يدل على النوع . أما الحد المستعمل فى العلوم فإن باركلى يقبله ، ثم ينكر أن يكون له معنى مقابل فى الذهن ، ويقول إن أصحاب المعانى المجردة يخلطون بين المعنى الذى يتصور (وهو جزئى) وبين الحد الذى لا يمكن أن يتصور . والحال هنا كالحال فى النقطة السابقة : فلو أن باركلى ساءل نفسه : كيف يمكن أن يوجد الحد دون إدراك مقابل ؟ لرأى نقص المذهب الحسى . وأخيراً اضطر باركلى ابتداء من سنة ١٧٣٤ إلى أن يدل بلفظ notion على معرفة الروح والروحيات والعلاقات بين المعانى ، وهى أمور لا تتخيل كالمحسوسات ، وهذا إقرار منه بأن لدينا معارف مغايرة للمعارف المتخيلة والتى يدل عليها بلفظ ided [١]. يضاف إلى ذلك أنه فى الطبعة الثالثة لكتاب ألسيفرون المنشورة قبل وفاته بسنة، حذف الفقرات الثلاث التى كان لخص فيها نقده لمذهب المعانى المجردة .

(حـ) ولكنه كان قد ناقش أصول الرياضيات والعلم الطبيعى بناء على الاسمية فوصل إلى أقوال نجد مثلها شائعاً الآن على أقلام كثير من الفلاسفة والعلماء[٢] . أهم هذه الأقوال أن الحساب والجبر علمان اسميان، فإننا لا نعتبر فيهما الأشياء بل العلامات ، ولا نعتبر هذه لذاتها بل لأنها توجهنا فى استخدامنا للأشياء . إن معنيى العدد والمقدار إذا أخذ بغض النظر عن المحسوسات كانا معنيين مجردين ومن ثمة كاذبين . ومعنى اللامتناهى باطل ، فمن المحال أن يوجد معنى مكان لامتناه من حيث إن كل معنى فهو متناه ؛ ومن المحال أن يوجد خط لا متناهى الصغر من حيث إن كل خط فهو قابل للقسمة ؛ ومن المحال قسمة المقدار إلى ما لا نهاية من حيث إن المكان المدرك بالحس متناه دائماً ، وأن هناك حداً أدنى ملموساً أو مبصراً لا يدرك وراءه شىء ، ومن ثمة لا يوجد دونه شىء . وما معنى الزمان إلا معنى تعاقب المعانى فى الذهن . وأما المكان

---

(١) الطبعة الثالثة من الكتاب السابق ، (١٤٢) .

(٢) هذه المناقشة موضوع كتاب «علة الحركة» وكتاب «التحليل» أى الرياضى .

فإن اللامادية تبين بطلانه (على ما سنرى) . فمتى لم تكن المبادئ الرياضية معقولة لم تكن الرياضيات علوماً ، وإنما هى فنون أو صناعات مفيدة فى العمل . وأما العلم الطبيعى فموضوعه قوانين الحركة وتفاعل الأجسام ، ولكن اللامادية تبين أن الطبيعة جملة معان ، فليس لنا أن نضيف للأجسام قوة وفاعلية ، وليس يوجد رباط ذاتى بين ما يسمى علة وما يسمى معلولا ، وما نظام العالم إلا نتيجة الإرادة الإلهية ، وإنما يريد الله النظام محبة بنا لكى نستمد من التجربة توقعاً مفيداً فى أفعالنا المستقبلة . وإذا كان هذا هكذا كانت المعجزات معقولة ، وفهمنا كونها استثنائية .

(د) هذا الشك فى قيمة العلم من الوجهة النظرية مبنى على الشك فى قيمة المعانى المجردة ، أى على الخلط بين تخيلنا للشىء وتعقلنا له أو حكمنا عليه بكذا وكذا . وكان هذا الشك عزيزاً على باركلى ، فقد أفاد منه سلاحاً يطعن به الملحدين ويؤيد الدين : إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهى غير معقولة فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرماها العملى ، فلم لا يقبلون العقائد الدينية التى تولد فى النفس الإيمان والمحبة؟ فالاعتقاد بالمعانى المجردة سبب قوى للإلحاد ، وهو سبب قوى للاعتقاد بالمادة الذى هو سبب آخر للإلحاد . وهكذا يرى باركلى فى الاسمية تأييداً للإيمان ، وتجىء الاسمية على يده ضرباً من الفلسفة المسيحية . ولكنه يمحو اللاهوت النظرى بأكمله ، فيتفق مع النزعة البروتستانتية التى ترمى إلى مجرد الإيمان فى حين أن الاتجاه العام فى المسيحية كان إلى التعقل بقدر المستطاع ، على ما حاوله آباء الكنيسة والمدرسيون من بعدهم .

٧٣ — اللامادية :

(ا) إنكار المادة لازم من المبدأ التصورى القائل إن الموضوعات المباشرة للفكر هى المعانى دون الأشياء . وباركلى يأخذ على ديكارت ولوك اعتقادهما بوجود المادة بعد قولهما إن المعانى أحوال للنفس ، ويقرر أن « وجود الموجود هو أن يدرِك أو أن يدرَك » . وهذه عبارة مأثورة عنه . والمدرك معنى ، وغير المدرك لا وجود له . إن الفلاسفة القائلين بالمادة يعترفون بأنهم لا يدركونها

فى ذاتها : فما الفائدة من وضعها ؟ وماذا عسى أن تكون ؟ إنها معنى مجرد يمتنع تصوره بمعزل عن الكيفيات ، فهى معنى باطل . وعلى هذا المعنى الباطل تقوم وحدة الوجود عند سبينوزا وأضرابه ، فإنهم يجمعون فيه جملة الأشياء ؛ وعليه تقوم المادية ، فإنها ترد إليه جملة الوجود ، وما الأجسام فى الحقيقة إلا تصورات الروح . فالاعتقاد بالمادة عديم الجدوى وفيه خطر كبير .

(ب) وإلى التدليل على أننا لا ندرك المادة قصد باركلى فى رسالته «نظرية جديدة للرؤية » : فيبين أن البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها ، إذ أن المسافة أية كانت ما هى إلا خط أفقى يقع على نقطة واحدة من الشبكية . وكل ما يدركه البصر إن هو إلا علامات أو دلائل على المسافات والأوضاع والمقادير ؛ ذلك بأن إدراك الكيفيات الأولية يرجع فى الأصل إلى اللمس وحده ، وبتكرار التجربة ينشأ تقارن بين مدركات اللمس وبين بعض الإحساسات البصرية ، هى اختلافات الأضواء والألوان ، أو بعض الإحساسات العضلية الناجمة من حركات العينين ، فتصير هذه كافية لتقدير مسافات الأشياء وأوضاعها ومقاديرها ولا تدعنا العادة نشعر بذلك ، بل نعتقد أننا نبصر الكيفيات الملموسة ونحن نستنتجها استنتاجاً من الكيفيات المبصرة التى هى علامات عليها . وإذا افترضنا أنفسنا خلواً من هذه التجربة أشبهنا الأكمه الذى يستعيد البصر فلا يستطيع التمييز بين مكعب وكرة بالبصر وحده وقبل لمسهما ، إذ لا « تبدو له المبصرات إلا كسلسلة جديدة من المعانى أو الإحساسات كلها قريب إليه قرب إحساسات الألم أو اللذة » أى كلها ذاتى داخلى . تظن العامة أن هناك نسبة بين الامتداد المبصر والامتداد الملموس لشىء بعينه ، والحقيقة أن « معانى اللمس والبصر نوعان متمايزان متغايران » وليس بينهما ارتباط ضرورى ، بل كل ما بينهما تقارن تجريبى : « إن معانى البصر ، حين نعرف بها المسافة والأشياء القائمة على مسافة ، لا تدلنا على أشياء موجودة على تلك المسافة ، وإنما هى تنبهنا فقط إلى ما سوف ينطبع فى ذهننا من معانى اللمس (أى الإحساسات اللمسية) تبعاً لأفعال معينة » . أما المعانى اللمسية فهى وسائر المعانى سواء فى كونها ذاتية : وقد سلم لوك بأن الكيفيات الثانوية لا توجد إلا بما هى مدركة فيجب أن ينسحب هذا على الكيفيات الأولية أيضاً .

(ح) على أن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء : إننا ندرك المحسوسات ولا نستطيع الشك فى وجودها ، وندركها فى الأماكن التى تبدو فيها . « إن من عبث الأطفال أن يعتبر الفيلسوف وجود المحسوسات موضع شك ريثما يبرهن عليه بالصدق الإلهى. . . لو قبلت هذه المقدمة لشككت للحال فى وجودى الخاص كما أشك فى وجود الأشياء التى أبصرها وألمسها الآن » . إننا نرى الفرس نفسه ، ونرى الكنيسة نفسها ونرى الحائط أبيض ، ونحس النار حارة ، ونعلم أن الأشجار هى فى الحديقة ، وأن الكتب هى على المنضدة . وهكذا « لا تقولن إن اللامادية تحيل الأشياء معانى ، وإنما هى تحيل المعانى أشياء » . والواقع أننا نميز الإحساس من الصورة ، والموجود من المتخيل ، وهناك علامتان تسمحان بهذا التمييز : الأولى قوة الإحساس وتميزه بالنسبة إلى الصورة ، فإن هذه تبدو أثراً ضعيفاً لذاك ؛ والعلامة الثانية أن الإحساسات أشد تماسكاً وأكثر انتظاماً من الصور ، تتسلسل بنظام فنشعر أنها ليست من صنعنا ، ونعتقد بالخارجية ، فإن الشيء الخارجى مجموع من الإحساسات تعرضها علينا التجربة مؤتلفة دائماً ، كما تعرض علينا علاقات بين مختلف المجموعات أو الأشياء ، وبتكرار إحساسنا بالعلاقات تنشأ فينا عادة توقع إحساسات معينة بعد إحساسات معينة ، وينشأ لدينا الاعتقاد بدوام الأشياء ولو لم ندركها دائماً . وهذا يكفى لقيام العلم الطبيعى ، فإنه عبارة عن تفسير ظواهر تسمى معلولات بظواهر أخرى تسمى عللا .

(د) كيف نفسر ائتلاف الإحساسات فى مجاميع ، واطراد العلاقات بين هذه المجاميع ؟ لا نلتمس التفسير فى المحسوسات أنفسها باعتبارها أشياء قائمة خارج الذهن ، ونحن لا ندرك شيئاً خارج الذهن ، ولا نستطيع أن نتصور تفاعلاً بين جوهر مادى هو الشيء وآخر روحى هو النفس . إذن يجب أن تكون العلة المطلوبة روحية. ولكنها ليست روحنا ، فإن ذهننا لا يحتوى على جميع المعانى ؛ ثم إنه منفعل بالإضافة إليها وقابل لها ، وإن جميع الأذهان تدركها فى نفس الوقت ونفس الظروف فيبقى أن العلة المطلوبة روح خارجية وماذا عساها أن تكون إلا الله؟ « لا أقول إنى أرى الأشياء بإدراك ما يمثلها فى الذات الإلهية المعقولة . كما يقول مالبرانش ، بل إن الأشياء المدركة منى هى

معلومة من عقل لا متناه ومحدثة بإرادته » . العقل الإلهى هو الذى يعرض علينا المعانى ونظامها . ودوام الله هو الذى يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء ، والإرادة الإلهية هى التى وضعت العلاقات بينها : « فكون الغذاء يغذى ، والنوم يريح ، ووجوب أن نزرع لكى نحصد ، وبالإجمال وجوب استخدام وسائل معينة للوصول إلى غاية معينة ، هذه أمور نعرفها ، لا باستكشاف ترابط ضرورى بين معانينا ، بل فقط بملاحظة القوانين الموضوعة فى الطبيعة » . وعلى ذلك ليست الطبيعة ما يعتقد الفلاسفة الوثنيون من أنها علة مغايرة لله: إنها اللغة التى يخاطبنا بها الله .

(هـ) ذلك مذهب باركلى يدور كله على المبدأ الذى وضعه ديكارت حين قال إن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة . بل يعرفها بوساطة ما لديه عنها من معان ، فيصل إلى مثل آراء الديكارتيين . وهو مذهب مسيحى أو لون من ألوان الأفلاطونية المسيحية التى صادفناها فى فلسفة العصر الوسيط ، والتى تريد أن ترى فى الله الفاعل الأوحد ، وفى العالم تجلياً ورمزاً ولغة . نقول « تريد » لأن المبدأ الديكارتى يحتمل بل يحتم نتيجة أخرى هى عزل الفكر فى نفسه واعتباره الكل فى الكل . وباركلى لا يتفادى هذه النتيجة إلا بمناقضة بعض آرائه ، فإنه يعتمد على مبدأ العلية للقول بوجود الله وليست تسمح التصورية الاسمية بقبول هذا المبدأ ؛ وهو يقبل الجوهر الروحى مع اعترافه بأن هذا الجوهر ليس معنى ولا مدركاً بمعنى ، ومع أن التصورية لا تسمح بقبول الجوهر أيّاً كان. وسنرى هيوم يلح فى إبطال مبدأ العلية ، ويستبعد الجوهر الروحى بنفس الدليل الذى اعتمد عليه باركلى لاستبعاد الجوهر المادى .

(و) ولا غرابة أن نرى باركلى ، وقد فرغ من بيان مذهبه وتأييده على النحو المتقدم ، يجد فى الأفلاطونية والفيثاغورية مزيداً من البيان والتأييد ، فينقل عنهما نصوصاً مطولة يحشو بها كتابه العجيب « سيريس » وينسج فيه على منوالهما . فقد كان يرمى إلى معرفة الله وتفسير صدور الموجودات (أو المعانى) عن الله . والمعرفة الحسية لا تنبئنا بشىء عن ماهية الله الروحية . فلما قرأ الكتب الأفلاطونية والفيثاغورية أدرك أن المعرفة الحسية ناقصة سطحية ، ورأى أن « التطهير الأفلاطونى » يرتفع بنا إلى إدراك المثل التى هى الله نفسه والتى هى

قوانين الوجود ، دون أن يتصورها « معانى مجردة » ، ودون أن يعدل عن رفضه للمعانى المجردة ، وإنما تصورها موجودات عقلية غير مخلوقة ، مع علمه بأن « أدق عقل إنسانى إذا بذل أقصى جهده لم يدرك من هذه المثل الإلهية إلا وميضاً خاطفاً ، لعلوها فوق جميع الجسميات محسوسة أو متخيلة » . هذه المثل يحقق الله أشباهاً لها تعلنها إلينا بأن يجعل من العالم موجوداً حيًّا تعمل فيه نار لطيفة للغاية هى نفسه ، وهى الأداة المباشرة التى يستخدمها الله فى تنظيم الحركات الكونية ، فإنها مشبعة بالحكمة الإلهية تنفذ إلى جميع الأشياء وتكون الكيفيات المختلفة أو المعانى المحسوسة ، وتؤلف بينها فى كل منظم متماسك . ولوفرة هذه النار فى ماء القطران كان هذا الماء دواء عجيباً وآلة العناية الإلهية لنشر الخير بين الناس ؛ وينتهى باركلى بنظرية الأفلاطونية الجديدة فى الأقانيم الثلاثة باعتبارها وسيلة إلى تصور عقيدة الثالوث . فاتجاهه لم يتغير وآراؤه الرئيسية لم تختلف .

الفصل الرابع

ديفيد هيوم

(١٧١١ – ١٧٧٦)

٧٤ – حياته ومصنفاته :

(ا) شغف بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى فى سبيلها بدراسة القانون التى أرادته أسرته عليها ، ثم ضحى بالتجارة . كان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل تطبيق « منهج الاستدلال التجريبى » فسافر إلى فرنسا وهو فى الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنين يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا ؛ وبعد سنتين (١٧٣٩) نشر مجلدين من « كتاب فى الطبيعة الإنسانية » الأول فى المعرفة ، والثانى فى الانفعالات . وفى السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير فى الأخلاق ؛ فأشبه باركلى فى التبكير العقلى . وكتابه هذا يطرق الموضوعات التى طرقها لوك ، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم ، فلقى إعراضاً عامًّا تأثر له هيوم تأثراً عميقاً ، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها فى ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » (١٧٤١ ؛ ١٧٤٢ ، ١٧٤٨) فأصابت نجاحاً . وكان قد عاد إلى « كتاب الطبيعة الإنسانية » فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية فى الفهم الإنسانى » (١٧٤٨) ، وضحت فيه آراؤه عن ذى قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا : « فحص عن الفهم الإنسانى » . واستأنف الكتابة فى الأخلاق السياسية فنشر (١٧٥١) كتاباً بعنوان « فحص عن مبادئ الأخلاق » هو موجز القسم الثالث من « كتاب الطبيعة الإنسانية » ونشر (١٧٥٢) كتاباً آخر بعنوان « مقالات سياسية » . ثم توفر على تدوين « تاريخ بريطانيا العظمى » فأظهره فى ثلاثة مجلدات (١٧٥٤ ، ١٧٥٦ ، ١٧٥٩) نالت إعجاباً كبيراً . وكان فى تلك الأثناء يعالج مسألة الدين ، فصنف حوالى ١٧٤٩ « محاورات فى الدين الطبيعى » لم يشأ أن تنشر

فى حياته ، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنين ؛ ولكنه نشر(١٧٥٧) كتاباً أسماه « التاريخ الطبيعى للدين » .

(ب) وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس(١٧٦٣— ١٧٦٥) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية . وعاد إلى وطنه (١٧٦٦) وبصحبته روسو الذى كان يطلب ملجأ فى إنجلترا ، وأنزله ضيفاً فى بيت له . ثم عين وزيراً لأسكتلندا (١٧٦٨) ولكنه اعتزل الوزارة فى السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفى بها .

٧٥ — تحليل المعرفة :

(ا) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية ، وفقاً للمبدأ الحسى ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم « بأن شيئاً لا يحضر فى الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً » على ما يقضى به المبدأ التصورى . فمذهبه يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية ، كمذهب لوك ومذهب باركلى ، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة فى مواجهة نتائجهما الشكية ، حتى أعلن الشك صراحة .

(ب) المعرفة فى جملتها مجموع إدراكات perceptions أى أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوك وباركلى. والإدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معان thoughts or ideas ومنها علاقات relations بين المعانى بعضها والبعض ، وبينها وبين الانفعالات . فالانفعالات هى الظواهر الوجدانية الأولية ، أو هى إدراكاتنا القوية البارزة ، مثل انفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والألم و « انفعالات التفكير » التى تحدث تبعاً للذة والألم ، كالمحبة والكراهية ، والرجاء والخوف . والمعانى صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها . والقاعدة فيما يخصها هى أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة انفعالات ؛ فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده . ومن هذا القبيل المعانى المجردة ، وهيوم يرفضها رفضاً باتاً ويصطنع الاسمية مثل باركلى، فيتحدث نفس حديثه ويسوق نفس الأمثلة .

يقول : « إن معانينا الكلية جميعاً هى فى الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كلى يذكر اتفاقاً بمعان أخرى جزئية تشبه فى بعض النقط المعنى الماثل فى الذهن » . فاسم فرس مثلا « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ، فبمناسبته تتذكر هذه المعانى (أو الأفراد) بسهولة » .

(حـ) والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعى المعانى ، أى قوانين التشابه ، والتقارن فى المكان والزمان ، والعلية . هذه القوانين هى القوانين الأولية للذهن ، تعمل فيه دون تدخل منه ، وهى بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة : فهيوم يزيد على لوك أن ليس للذهن فعل خاص فى المضاهاة والتركيب والتجريد التى هى وسائل تكوين المعانى ، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعانى حصولا آليًّا بموجب قوانين التداعى ؛ والعلاقات التى تؤلف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات قائمة فى أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلولات ، كما هو الحال فى العلوم الطبيعية ؛ وعلاقات بين معان ، وهى التى تتألف منها الرياضيات . فيتعين النظر فى كل من هذين النوعين .

(د) أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية ، وهذه العلاقة هى التى تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية ، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل . ولكنها عديمة القيمة : فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر ، أو الحس الباطن ، أو بالاستدلال . لقد بين لوك أن ليس فى الذهن شىء غريزى . والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية ، ولا تظهرنا على قوة فى الشىء الذى يسمى علة يحدث بها الشىء الذى يسمى معلولا ؛ فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك ، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه ، وليس فى حركة الأولى ما يظهرنى على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطن يدلنى على أن حركة الأعضاء فى تعقب أمر الإرادة ، ولكنى لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدرى كيف يمكن لفعل ذهنى أن يحرك عضواً ماديًّا . وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشىء الذى يظهر للوجود علة بالضرورة وإلا كان علة نفسه أو كان معلولا للعدم ، يفترضون

المطلوب ، أعنى استحالة استبعاد البحث عن العلة . يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة فى الشىء الذى يظهر للوجود أو فى العدم . وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، ولا تناقض فى تصور بداية شىء دون رده إلى علة . إن معنى العلة معنى البداية ، وليس متضمناً فيه ، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتداء الوجود . ثم إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ويستحيل علينا أن نعلم مبدئياًّ معنى المعلول من معنى العلة : « إن آدم، قبل الخطيئة ، مهما افترضنا لعقله من كمال ، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياًّ من ليونة الماء وشفافته أنه يخنقه . يستحيل على العقل ، مهما دقت ملاحظته ، أن يجد المعلول فى العلة المفترضة ، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة ، فلا يمكن استكشافه فيها » . بل إن الاستدلال لا يخولنا الحق فى توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل ، إذ ليس فى وسع العقل أن يبرهن على « أن الحالات غير الواقعة فى تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التى جربناها » كما أنه ليس فى وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضى ، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض . وكل ما هنالك « أن العلة شىء كثر بعده تكرار شىء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر فى الثانى » . وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتى التشابه والتقارن ، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان ، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما ، وما يزعم لها من ضرورة، ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتوقعه إذا ما تصور السابق . والنتيجة أن ليس يوجد حقائق ضرورية ومبادئ بمعنى الكلمة ! وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة .

(هـ) وأما العلاقات التى بين المعانى فتتجلى فى الرياضيات . ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى ، فيقول إن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينها بما يطابق الواقع ، فى حين أن الوحدات المكانية فى الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها فى الواقع مثل ذلك الثبات ، وإنما هى مقاربة له ،وليس يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوى .

(و) هذا ما وصل إليه هيوم فى تحليل المعرفة ونقد العلوم . وأول ما يسترعى النظر قصره وظيفة الذهن على القبول ، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعى . على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعانى ميسوراً عادة . فقد يحدث أن تكون المعانى قوية والانفعالات ضعيفة ، كما يشاهد فى حالة التخييل وبعض الأمراض النفسية وحينئذ فإما ألايبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال ، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته . وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدريج ، وافتقدنا لوناً من بينها ، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط ؛ ثم إن طائفتى الانفعالات والمعانى تختلف ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً ؛ ذلك بأن معنى لذة ماضية أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الأصل ، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم فى الوجدان ، ولكنه تذكر أو تصور اللذة أو الألم ، أى أن اللذة أو الألم موضوع المعنى . فالمعنى فعل مخصوص يقتضى قوة مخصوصة . ولا بد من الاعتراف أيضاً بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانونى الفكر ، إذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما ويعتبران أصلا لهما . كذلك لا بد من القول بقوة مخصوصة لتفسير الاسم الكلى ، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئى إلى آخر ؟ ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون فى النوع أو فى « بعض النقط » كما يقول هيوم ؟ إذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأى لوك ، كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة . وأخيراً ليست الاعتراضات التى يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة : فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهرى لا يظهرنا على القوة التى تفعل،وإذا سلمنا جدلا أن الإدراك الباطنى لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة ، فإننا ندعى أن العقل يدرك هذه العلاقة وضرورتها : أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا بفعل العدم، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته . وإذا

كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً ، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع فى التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد ، وهذا خلف . والواقع أن مبدأ العلية أولى فى العقل ، وأن الاعتقاد به واحد عند جميع الناس وفى جميع الأعمار ، مع أن المذهب الحسى يقضى بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة . فالفلسفة الحسية تنتهى إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعى لأنها لا تعتقد بضرورة القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة . وإذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم على علاقات بين معان لا بين انفعالات ، فقد نسى أن المعانى عنده ترجع إلى انفعالات ، وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعى ولقد كان الواجب عليه ، حين بدا له يقين القضايا الرياضية ، أن يعود إلى مبدئه الحسى ويكمله بالعقل. ولكنه لم يفعل .

٧٦ — الفكر والوجود :

(ا) الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عما للمعرفة من قيمة موضوعية ، وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر؟ « لا يمكن أن يحضر فى الذهن سوى إدراكات . فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شىء يختلف بالنوع عن المعانى والانفعالات . فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما استطعنا ، ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصى الكون ، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا »[1] . وفكرة الوجود لا يقابلها أى انفعال ، ولا فارق بين التفكير فى شىء والتفكير فى نفس الشىء موجود ، ونحن حين نتصوره موجوداً لا نمنحه صفة جديدة . وتبعاً لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله ، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا . ولكن هيوم ينظر فى هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التى تقدم على وجودها ، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود .

(ب) « بأى حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية . . وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه ؟ . . . إن

(١) كتاب الطبيعة الإنسانية : القسم الثانى ف ٦ .

الذهن لا يجد فى نفسه سوى إدراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها . . . وهل هناك شىء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذى قد يؤثر به جسم فى روح بحيث يحدث صورة فى جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة » ؟[١]. ولما كان مبدأ العلية نسبيًّا فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل لانفعالاتنا ؛ وإذا كنا نعتقد أن فى الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا ، وأننا فى كل صباح نرى الشمس عينها التى سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هى هى بعينها . واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال ؛ هذا الشعور تصور للشىء أقوى وأدوم من تصور الخيال ! وهو لا يتعلق بإرادتنا ، ولكن طبيعتنا تثيره فينا . ونحن نجهل القوى التى يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذى يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق[٢].

(حـ) كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال . إن الاعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره فى ذهننا . فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها ؛ ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور ، فإنى « حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا أقع دائماً على إدراك جزئى » أى على ظاهرة . بيد أن هيوم يعود فيقر[٣] بأنه لا يدرى كيف تتحد فى الذهن الإدراكات المتعاقبة ، أى كيف تفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة ، وينتهى بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جدًّا على عقله !

(د) وينقد هيوم الأدلة على وجود الله ، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنسانى ، ولكن الصانع الإنسانى علة محدودة تعمل فى جزء محدود ، فبأى حق نمد التشبيه إلى هذا الكل

---

(١) كتاب « فحص عن الفهم الإنسانى » القسم الثانى عشر ف ١ .
(٢) الكتاب المذكور . القسم الخامس .
(٣) فى ملحق كتاب الطبيعة الإنسانية .

العظيم الذى هو الكون ، ونحن لا ندرى إن كان متجانساً فى جميع أنحائه ؟ ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذى يقصده أصحاب الدليل، إذ يمكن أن نستدل بما فى الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنسانى ، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمى وأنه يعمل بيديه : أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة . وإذا شبهنا الكون بالجسم الحى ، أمكن تصور الله نفساً كلية ، أو قوة نامية كالقوة التى تحدث النظام فى النبات دون قصد ولا شعور . أما دليل المحرك الأول . فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادى ، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلا دون فاعل مريد . وأما دليل الموجود الضرورى ، فلا يستند إلى أصل فى تجربتنا من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالا ضرورياً ، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أى موجود كان . إن معنى الموجود الضرورى ثمرة وهم المخيلة التى تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية ، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله ؟ وبأى حق نفترض الكون كلا محدوداً حتى نبحث له عن علة مفارقة ؟ وأخيراً إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية . وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون ، إذ من الميسور جداً تصور عالم برىء من أسباب الشر التى نشاهدها فى عالمنا .

(ﻫ) بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة ، بعد أن سلم بالمبدأ الحسى وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى « الظاهرية » المطلقة التى ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية . وهذه الظاهرية هى الصورة التى يتخذها الشك فى العصر الحديث . وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هى هذا الشك ، وأن الحياة العملية يكفى فيها وحى الغريزة ، فلا صلة بين الحياة والفلسفة ، حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم ، من إدحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق . إن الرأى الذى يؤدى إلى خلف هو رأى كاذب من غير شك ؛ ولكن ليس من المحقق أن الرأى كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطرة » .

(و) فإذا بحث فى الأخلاق نقد المذهب العقلى وأسلم نفسه لوحى القلب

والعاطفة كما يقول . فعنده أن الحكم الخلقى ينشأ حين نتصور فعلا ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار ، فنقول عن الفعل إنه خير أو شر لا لكونه كذلك فى ذاته بل لنوع تأثرنا به . وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية ، بدليل أننا نقر أفعالاً لا تفيدنا شخصياً ، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا . الواقع أن الذى يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين ، فتجىء أحكامه كلية . فأساس الأخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزمالة ، أو « الإنسانية » التى تحملنا على محبة الخير للناس جميعاً . وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية ، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة ، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها ، بل إلى عموم منفعتها . ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ، ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف : فالمحبة الأبوية مثلا غريزة عامة ، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها فى بلد جد فقير .

الفصل الخامس

توماس ريد

(١٧١٠-١٧٩٦)

٧٧ – حياته ومصنفاته :

نبغ فى هذا القرن لفيف من المفكرين الأسكوتلنديين أخــذوا على أنفسهم الدفاع عن الأخلاق والدين بالرجوع إلى الضمير وعواطفه الطبيعية ، فتألف منهم ما يسمى الأسكوتلندية . ذكرنا بعضهم فى الفصل الثانى من هذه المقالة . وتوماس ريد أهمهم لأنه عرض للفلسفة فى جملتها . وعالج مسألة المعرفة وهى المسألة الأساسية فيها . تخرج فى جامعة أبردين . وعين قسيساً . ثم عين أستاذاً بتلك الجامعة ، فأستاذاً بجامعة جلاسكو . كان على مذهب لوك وباركلى ، فلما قرأ كتاب هيوم فى الطبيعة الإنسانية هالته النتائج التى انتهى إليها ، وعول على معارضة الشك بيقين «الذوق العام» Commou Sense . له ثلاثة كتب مذكورة : الأول « بحث فى الفكر الإنسانى على مبادئ الذوق العام » (١٧٦٣) والثانى « محاولات فى القوى العقلية » (١٧٨٥) والثالث « محاولات فى القوى الفاعلية » (١٧٨٨) ؛ وهذان الكتابان تفصيل الكتاب الأول .

٧٨ – مذهبه :

(ا) « محال أن نفسر السبب الذى من أجله نوقن بمدركات حواسنا وشعورنا وسائر قوانا . . . إن هذا اليقين قاهر ؛ إنه صوت الطبيعة ؛ وعبثاً نحاول معارضته . وإذا أردنا أن ننفذ إلى أبعد منه ونطلب إلى كل قوة من قوانا السبب الذى يبرر ثقتنا بها ، وأن نعلق هذه الثقة إلى أن تبديه ، فيخشى أن تسوقنا هذه الحكمة المسرفة إلى الجنون، وأن نعدم بالمرة ضوء الذوق العام لأننا لم نرد الخضوع للحال المشترك بين بنى الإنسان » . الذوق العام منحة خالصة من الله

لا يكتسب بالتربية ، فإنه قوة إدراك البديهيات ، وبه نتعلم الاستدلال وقواعده أى استنباط النتائج الصحيحة من البديهيات .

(ب) يتشكك لوك وباركلى وهيوم فى وجود أشياء خارجية ، وما ذلك إلا لأنهم اعتقدوا أننا حين نعرف إنما نعرف معنى أو صورة ، فوضعوا ، واسطة بين العارف والمعروف ، ووجدوا أنفسهم مضطرين لإقامة البرهان على وجود شىء مقابل للصورة أو المعنى . وهذا موقف ينطوى على جرثومة الشك . ويرد عليه أولا بنتائجه السيئة ، ثم بالرجوع إلى الذوق العام ، فما من أحد يعتقد أنه يرى صور الأشياء ولكن يعتقدون أنهم يرون الأشياء أنفسها . وفينا ميل طبيعى للاعتقاد بأن الروابط بين الظواهر المدركة ستظل هى هى فى المستقبل ، وعلى هذا الأساس تقوم العلوم ، وكل ذى عقل سليم يقبله ، وإن وجد من لا يقبله فهو جدير أن يدخل البيمارستان . إن تعاقب الليل والنهار قديم فى تجربتنا ، وما من أحد يعتبر الليل معلول النهار أو النهار معلول الليل . الحقائق التجريبية هى التى يحتمل يقيننا بها الزيادة والنقصان ، فالطبيب مثلا يزداد اقتناعاً بفاعلية دوائه كلما ازداد نجاحه حتى يتحول تخمينه الأول إلى يقين ؛ أما المبادئ العقلية فاليقين بها ثابت منذ الأصل لا تزيد فيه التجربة ولا تنقص منه ؛ وعلى ذلك ليست هذه المبادئ آتية من التجربة .

(ح) وتشكك هيوم فى وجود الأنا وقصر معرفتنا على الظواهر الباطنة : ولكننا ننتقل من الظواهر الباطنة إلى موجود نسميه أنا بموجب مبدأ عقلى غريزى. الذاكرة تدلنا على بقاء الأنا هو هو ، ويدلنا الذوق العام على أن هذه الذاكرة تقتضى وجوداً متصلا . « ليست شكلا ولا فعلا ولا عاطفة ، ولكنى موجود يحس ويعمل ويفكر » . « أحوالى الباطنة تتغير فى كل لحظة ، ولكن الأنا متصل الوجود ، وهو المحل المشترك للأحوال المتعاقبة » . وقال هيوم أن ليس أغمض من فكرة القوة . ولكنها تدرك ضرورة من شعورنا بأنفسنا ، فإننا نجد فى أنفسنا قدرة فاعلية هى الإرادة ، وإذا كنا لا نشعر بقوانا أنفسها فإننا نشعر بالأفعال التى تنم عنها ، وكل فعل فهو يفترض قدرة فى الفاعل ، وافتراض شىء يفعل دون أن يكون حاصلا على قدرة الفعل خلف ظاهر .

(د) على أن ريد يقف عند حد النقد ، ويعرض معتقداتنا على أنها

بديهية طبيعية دون محاولة تفسيرها . فهو يسلم بلا مناقشة جميع المبادئ المقبولة عند جميع الناس (مبادئ العلم الرياضى ، والعلم الطبيعى ، والأخلاق ، وما بعد الطبيعة) « لأنها من الضرورة للسيرة بحيث لا يمكن النزول عنها إلا ونقع فى أباطيل لا تحصى نظرية وعملية » ، ولكنه لا يصنف هذه المبادئ ولا يعقلها بمبدأ أعلى . بل إنه يقع فى شرك المبدأ التصورى ، فما الإدراك الظاهرى المباشر عنده إلا « إيحاء ضرورى » أو « إشارة طبيعية » إلى الشىء الخارجى ، لا صورته . وهو يسائل نفسه قائلا : « كيف يجعلنا الإحساس نتصور وجود شىء خارجى لا يشبهه بحال ، ويضطرنا للاعتقاد به ؟ » ويجيب بقوله : لا أزعم العلم بذلك ، وحين أقول إن الإحساس يوحى بالصورة وبالاعتقاد ، لا أقصد إلى تفسير طبيعة ارتباط هذه الحدود ، بل إلى التعبير عن واقعة يستطيع الجميع شهودها فى الوجدان » . وعنده أن كل الفرق بين الكيفيات الأولية والثانوية هو « أن حواسنا تعطينا فكرة مباشرة متميزة عن الأولى ، فى حين أن طبيعة الثانية غامضة نسبية » . وعلى ذلك لا يمحو ريد الواسطة بين العارف والمعروف ، بل يقبلها صراحة ، وهى الإحساس كإشارة ؛ ويذهب إلى أن ماهيات الأجسام وماهية النفس محجوبة عنا ، فيصل إلى النتيجة التى وصل إليها لوك وهيوم وهى استبعاد الميتافيزيقا بحجة أنها تثير مسائل غير قابلة للحل . فجملة القول أنه نظر إلى المسائل من الوجهة النفسية دون الوجهة الميتافيزيقية ، فظن أن إثبات الواقع يكفى ، ورد الفلسفة إلى علم النفس الوصفى ، وقال إن هذا العلم فى غنى عن الآراء الميتافيزيقية فى طبيعة الجسم والنفس أسوة بالعلوم الطبيعية وكان له أتباع حذوا حذوه فجعلوا علم النفس مستقلاً عن الفلسفة ، وهذا أهم أثر للمدرسة الأسكوتلاندية .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

الفصل الأول

كوندياك
(١٧١٥ - ١٧٨٠)

٧٩ - حياته ومصنفاته :

قسيس لم يزاول مهـــام الكهنوت قط ، وإنما قرأ الفلاسفة المحدثين ، وخالط معاصريه منهم ، واعتنق مذهب لوك ، فكان زعيم الحسية فى وطنه . عرض هذه الحسية فى كتابه « محاولة فى أصل المعارف الإنسانية » (١٧٤٦) وأتبعه بآخر عنوانه (كتاب المذاهب) (١٧٤٩) نقد فيه مذاهب ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز وغيرهم من المعتمدين على العقل وحده ، فلا يهتدون إلى الحق ، بل لا يتفقون فيما بينهم ، فالامتداد عند ديكارت جوهر ، وعند سبينوزا عرض ، وعند ليبنتز معنى متناقض . ثم نشر كتابه المعروف « فى الإحساسات » (١٧٥٤) يفصل فيه الكتاب الأول . وألحق به كتاب « الحيوان » (١٧٥٥) يبين فيه نشوء قوى الحيوان والفرق بينه وبين الإنسان . وفى ١٧٦٨ انتخب عضواً بالأكاديمية الفرنسية خلفاً لقسيس آخر ، والواقع أن أسلوبه رشيق وضاح . وبعد وفاته نشر له كتاب فى « المنطق » لا على الطريقة المدرسية ولكنه عبارة عن ملاحظات ونصائح فى تدبير الفكر ، وكتاب فى « لغة الحساب » لم يتمكن من إتمامه ، وكان يقصد به إلى بيان الطريقة التى يمكن بها صوغ جميع العلوم ، ومنها الأخلاق والميتافيزيقا ، بمثل ما للرياضيات من دقة .

٨٠ - مذهبه :

(ا) يذهب كوندياك فى الحسية إلى أبعد من لوك ، فإنه يقصر التجربة

على الإحساس الظاهرى . ويستغنى عن « التفكير » كمصدر أصيل للمعرفة ، فيدعى أن أى إحساس ظاهرى يكفى لتوليد جميع القوى النفسية . ولبيان ذلك يفترض (فى كتاب الإحساس) تمثالا حيًّا داخل تمثال من رخام ، ويقول إذا كسرنا الرخام فى موضع الأنف أتحنا للتمثال الحى القدرة على استخدام حاسة الشم . وهى الحاسة المعتبرة أدنى الحواس ، فعند أول إحساس يوجد شىء واحد فى شعور التمثال ، هو رائحة وردة مثلا ، ويكون شعوره كله هذه الرائحة ، أو أية رائحة أخرى تعرض له . ومتى كان له إحساس واحد ليس غير ، كان هذا هو الانتباه . ولا ينقطع الإحساس بالرائحة بانقطاع التأثير ، ولكنه يبقى ، وبقاؤه هذا مع حدوث رائحة جديدة ، هو الذاكرة . وإذا وجه التمثال انتباهه إلى الإحساس الحاضر والإحساس الماضى جميعاً ، كان هذا الانتباه المزدوج المقارنة أو المضاهاة . وإذا أدرك بهذه المضاهاة المشابهات والفوارق ، كان الحكم الموجب والحكم السالب . وإذا تكررت المضاهاة وتكرر الحكم ، كان الاستدلال . وإذا أحس التمثال إحساساً مؤلماً فتذكر إحساساً لاذًّا ، كان لهذه الذكرى قوة أعظم وكانت المخيلة . وتلك هى القوى العقلية . أما القوى الإرادية فتتولد من الإحساس باللذة والألم : ذلك بأنه إذا تذكر التمثال رائحة لذيذة وهو منفعل بإحساس مؤلم ، كان هذا التذكر حاجة ، ونشأ عنه ميل هو الاشتهاء . وإذا تسلط الاشتهاء كان الهوى . وهكذا يتولد الحب والبغض والرجاء والخوف . ومتى حصل التمثال على موضوع شهوته كان الرضا . وإذا ما ولدت فيه تجربة الرضا عادة الحكم بأنه لن يصادف عقبة فى سبيل شهوته تولدت الإرادة ، فما الإرادة إلا شهوة مصحوبة بفكرة أن الموضوع المشتهى هو فى مقدورنا .

(ب) على أن التمثال ، وقد حصل على جميع قواه ، لا يعلم أن العالم الخارجى موجود ، بل لا يعلم أن جسمه موجود ، من حيث إن إحساساته انفعالات ذاتية ليس غير . فكيف يصل إلى إدراك المقادير والمسافات ؟ وكيف يدرك أن شيئاً موجوداً خارجاً عنه ؟ هاتان مسألتان يجب التمييز بينهما ، والفحص عن كل واحدة على حدة ، وهما موضوع القسم الثانى والقسم الثالث من كتاب الإحساسات . **فمن المسألة الأولى** يقر كوندياك رأى لوك أن الأكمه الذى

يستعيد البصر لا يميز لفوره بين كرة وبين مكعب كان يعرفهما باللمس ، إذ أن اللمس هو الذى يدرك الأشكال أولا ، ويدركها البصر بفضل علاقاته باللمس ، ثم لا تعود به حاجة إلى تذكر الإحساسات اللمسية التى كانت مساعدة له ، خلافاً لما يذهب إليه باركلى . وعن المسألة الثانية قال كونديياك فى الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات إن معرفة « الخارجية » ترجع إلى تقارن الإحساسات اللمسية ، مثل أن يحس التمثال فى آن واحد حرارة فى إحدى الذراعين وبرودة فى الأخرى وألماً فى الرأس . وعاد فقال– فى الطبعة الثانية (١٧٧٨) – إن إحساسات لمسية بمثل هذا الغموض يمكن أن تتقارن دون أن تتخارج ، وإن فكرة الخارجية تنشأ من المقاومة التى نصادفها فى حركتنا وبذلك نضيف جسمنا إلى أنفسنا ونميز بينه وبين سائر الأجسام . ولما كان اللمس يدرك القرب والبعد ، فإن اختلاف إحساسات الروائح والأصوات والألوان فى القوة يوحى إلى التمثال بأن هذه الإحساسات ليست مجرد أحوال باطنة ، ولكنها صادرة عن أشياء خارجية . وبذلك نرجع أحكام الخارجية إلى إحساسات ليس غير .

(حـ) وللتمثال المقصور على الشم كما تقدم القدرة على تجريد المعانى وتعميمها ؛ فإنه إذ يميز بين الحالات التى يمر بها يحصل على معنى العدد ؛ وإذ يعلم أنه يستطيع ألا يبقى الرائحة التى هو إياها وأن يعود ما كان ، يحصل على معنى الممكن ؛ وإذ يدرك تعاقب الإحساسات يحصل على معنى الزمان ؛ وإذ يتذكر جملة الإحساسات التى ينفعل بها يحصل على معنى الشخصية وأما المعنى الكلى فهو جزء من المعنى الجزئى ، ولا حقيقة له إلا فى الذهن ، وما هذه الحقيقة إلا لفظ أو اسم . ليس فى الطبيعة ماهيات وأنواع وأجناس ، وإنما تعبر الألفاظ الكلية عن وجهات نظر الذهن حين يدرك ما بين الأشياء من مشابهات وفوارق . ومتى لم يكن فى الطبيعة ماهيات كان الحد لغواً ووجب الاستعاضة عنه بالتحليل : « معانينا إما بسيطة أو مركبة ؛ البسيطة لا تحد ولكن التحليل يكشف لنا عن أصلها وطريقة اكتسابها . والمعانى المركبة لا تعلم إلا بالتحليل ، لأنه هو وحده الذى يبين لنا عناصرها » . ومتى لم تكن المعانى المجردة إلا ألفاظاً ، لم يكن هناك سوى وسيلة واحدة لتخيلها : تلك هى إجادة وضع اللغة : فإنه إذا لم يكن لدينا أسماء لم يكن لدينا معان مجردة ، فلم يكن

لدينا معانى أجناس وأنواع ، فلم نستطع الاستدلال . ففن الاستدلال يرجع كله إلى أحكام الكلام . وليس الاستدلال تأدياً من الكلى إلى الجزئى ولكنه « حساب » يتأدى من الشيء إلى الشيء نفسه بتغير الإشارات الدالة ، ومثله الأعلى استدلال الجبر الذى ترجع إليه سائر أنواع الاستدلال . (وهذا معناه رد القضية إلى معادلة ، وتتصل هذه المحاولة بمحاولات ريمون لول وليبنتز وأصحاب المنطق الرياضى فيما بعد) .

(د) وهكذا بدل أن يفسر كونديياك الأفعال بالقوى ، والانفعالات بالميول ، يجعل الميول تصدر عن الانفعالات ، ويجعل القوى عادات الأفعال ، وما يسمى غريزة ثمرة التجربة الشخصية ، أو عادة ولدها التفكير ، أو « عادة خلت من التفكير الذى ولدها » . ولما كان أفراد النوع الواحد تحس نفس الحاجة فتعمل لنفس الغاية بنفس الأعضاء ، كانت للنوع نفس العادات أو الغرائز ، وكانت جميع المعانى وجميع قوى النفس « إحساسات محولة » .

(هـ) بيد أن كونديياك لم يكن مادياً ، فإنه إذ يعتبر الإحساس ظاهرة أصيلة ، يرى فى الظواهر الجسمية التى يجعلها الماديون علة له مجرد « مناسبات » لظهوره . وهو يعارض لوك معارضة صريحة فى افتراضه أن مادة معينة قد تكون حاصلة على قوة التفكير ، فيقول إن المفكر يجب أن يكون واحداً ، وليس للمادة وحدة ولكنها كثرة . ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة ، ويضعه فوق الحيوان لأنه يميز الحق ، ويحس الجمال ، ويخلق الفنون والعلوم ، ويدرك مبادئ الأخلاق ، ويصعد إلى الله . ولكن كونديياك يذهب مذهب بعض مفكرى العصر الوسيط ويقول : إن الحسية حال الإنسان بعد خطيئة آدم ، وإن آدم كان قبل خطيئته يعقل بدون وساطة الحواس لأن النفس الإنسانية عاقلة بذاتها ، وستعود إلى التعقل فى الحياة الآجلة . وهو يدلل على خلود النفس بأنها خلقية وأنها لا تلقى فى الحياة العاجلة ما يناسب أفعالها من ثواب وعقاب . ويدلل على وجود الله بدليل العلة الفاعلية ، ودليل العلة الغائية . وسواء أكان مخلصاً فى هذا القسم من أقواله أم لم يكن ، فقد كان أثره الخاص إذاعة المذهب الحسى فى وقت اشتدت فيه الحملة على الدين والفلسفية السلفية ، كما سنرى فيما يلى .

الفصل الثانى

الفلسفة الطبيعية

٨١ – ڤولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨) :

(ا) هو الكاتب الشهير الذى سما بالنثر الفرنسى إلى أوجه ، وكأن هذا السمو أنهك سائر قواه فتركه فى الشعر نظاماً، وفى الفلسفة ، وقد عرض لها ، تلميذاً متواضعاً للوك ونيوتن . درس كتبهما فى إنجلترا حيث أقام ثلاث سنين (١٧٢٦ – ١٧٢٩) وكتب فيهما « رسائل فلسفية » أذاعها أحد الناشرين من غير إذنه (١٧٣٤) فأنكرتها السلطة وصدر الأمر بإحراقها . وكتبه التى تعد فلسفية : ما بعد الطبيعة ، ومبادئ فلسفة نيوتن ، والفيلسوف الجاهل ، وكتاب النفس ومحاورات أڤيمير ، والقاموس الفلسفى وهو أشهرها .

(ب) اقتنع بالمذهب التجريبى الذى اتفق عليه بيكون ولوك ونيوتن ، فكان معارضاً لديكارت : عارض فلسفته بفلسفة لوك ، وعارض علمه بعلم نيوتن . كان بيكون أبا المنهج التجريبى ؛ ونقل لوك هذا المنهج إلى الميتافيزيقا ففسر العقل الإنسانى كما يفسر الفسيولوجى أعضاء الجسم ، ودون « تاريخ » النفس، بينما كتب ديكارت ومالبرانش « قصتها » ؛ وكان نيوتن العالم الذى لا يثبت قولاً إلا بالتجربة والحساب ، ولئن كان ديكارت سبقه إلى بعض المسائل فقد تفوق هو عليه وقوض أركان مذهبه . هكذا يناصر ڤولتير مذهب التجربة على الميتافيزيقا .

(حـ) وهو يعارض بسكال الداعى إلى المسيحية ، وقد خصص له الرسالة الأخيرة من « الرسائل الفلسفية » وكان يرغب « منذ زمن طويل فى منازلة هذا العملاق » . يقول : حتى لو سلمنا بوجود المتناقضات التى يدل عليها پسكال فى الإنسان ، لم يكف هذا التدليل على حقيقة المسيحية ، إذ أننا نجد فى الديانات الوثنية أيضاً أساطير تكون طبيعتنا من عناصر متعارضة ؛ ثم إن حجة پسكال ترجع إلى اعتبار المسيحية مذهباً ميتافيزيقياً متفوقاً على سائر المذاهب ،

ولا تبرهن على أن المسيحية الدين الحق . وما المتناقضات فى الإنسان إلا العناصر الضرورية المركبة له ، من خير وشر ، ولذة وألم ، وهوى وعقل وهذا يعنى أن ڤولتير يريد أن يمحو من نفس الإنسان آثار القلق الذى يدفع به صوب الدين ، وهو يتبع فى جدله منهجه المألوف فيبسط المسائل ويهون من شأنها حتى يفوت جوهرها ولبها . وماذا يعنيه من اللب والجوهر وقد آمن مع لوك بأن العقل محدود فكفى نفسه مؤونة البحث فى الميتافيزيقا بل راح يتهكم عليها بكل قول ظريف ؟

(د) بيد أنه كان يؤمن بالله : والدليل الأقوى عنده (على الأقل فى وقت ما) هو هذا : « إذا وجد شيء منذ الأزل ، وأنا موجود ، ولست موجوداً بذاتى ، فهناك موجود بالذات هو الله » . وكثيراً ما كان يردد دليل العلل الغائية الذى « كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة » : « حين أرى ساعة يدل عقربها عن الزمن أستنتج أن موجوداً عاقلا رتب لوالبها لهذه الغاية . وكذلك حين أرى لوالب الجسم الإنسانى أستنتج أن موجوداً عاقلا رتب هذه الأعضاء ، وأن العينين أعطيتا للرؤية ، واليدين للقبض ، إلخ » . ويقول فى موضع آخر شعراً : « إن الكون يحيرنى ، ولا يسعنى أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع » . وهو يبين أن العلامة على العلة الغائية الحقة المميزة لها من العلة الغائية المظنونة هى « أن يكون للشيء دائماً نفس الأثر ، وألا يكون له إلا هذا الأثر ، وأن يكون مركباً من أعضاء متعاونة على إحداث نفس المعلول » . غير أنه كان يظن أن هذا الدليل لا يؤدى إلى إثبات إله لامتناه خالق ، بل فقط إلى إثبات موجود أكبر عقلا وأقوى من الإنسان ؛ ثم كان إيمانه بقوة الدليل يزداد باعتبار أن القول بضرورة العالم ينطوى على صعوبات ومتناقضات لا ينطوى على مثلها القول بوجود الله . لذا كان يعارض الماديين فى تفسيرهم للكون بقوانين المادة ، وتفسيرهم للأنواع الحية بالتولد الذاتى وبالتطور على ما تشاء الصدفة ، وقد كان يعتبر الكون أثراً معقولا ، ويذهب فى رفض التطور إلى حد التشكك فى أن تكون الأجناس البشرية أنفسها وليدة تطور أصل واحد .

(ه) والقول بالغائية يستتبع القول بالعناية ، ولكنها عند ڤولتير عناية كلية لا تتناول الجزئيات ، أى أن تدبير الكون لا يرجع إلا للقوانين العامة التى

وضعها الله أو « أن الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان » على حد تعبير أحد المؤلفين ؛ وهذا هو المذهب الطبيعى يتخذ له سنداً من فيزيقا نيوتن . لذا نرى ڤولتير يذهب إلى التفاؤل أول الأمر : تقول للملحد : « إن ما هو شر بالإضافة إليك هو خير فى النظام العام » ؛ ثم حدث زلزال بلشبونة أودى بكثيرين ، فثارت ثائرة ڤولتير فى قصيدة معروفة ، ورأى أن وجود الشر اعتراض هائل فى أيدى الملحدين .

(و) كذلك هو يتردد فى مسألة الخلود ، مع أنه كان يقول بضرورة إله يثيب ويعاقب ، وبضرورة الدين للشعب الذى لا يأتى الفضيلة عن عقل ونزاهة كالفلاسفة (!) ولكنه مفتقر إلى حافز ورادع . فهو لا يرى رابطة ضرورية بين روحانية النفس وخلودها ، فقد تكون النفس روحية ثم لا تكون خالدة ؛ وهو يبين أن القول بنفس متمايزة من الجسم (على طريقة ديكارت) يثير إشكالات عاتية ، ويعارض ما نحسه من علاقة مطردة بين قوانا الفكرية وتركيبنا الجسمى . على أنه لا يعتقد أن الفكر صادر عن المادة ، إلا أن يكون الله قد منح المادة قدرة على التفكير كما قال لوك . وهو يتردد فى مسألة الحرية ، فقد أعلن « أن خير المجتمع يقتضى أن يعتقد الإنسان بحريته » ؛ ثم مال إلى الجبرية بحجة أننا لا نريد دون سبب ، وتابع لوك فى أن الحرية ليست حرية الإرادة بل حرية تنفيذ الفعل المراد ، فقال : « إن حريتى تقوم فى أن أمشى حين أريد أن أمشى ولا أكون مصاباً بالنقرس » . أما المصاب بالنقرس فلا حرية له .

(ز) وهكذا نرى ڤولتير يعالج مسائل معروفة بأساليب معروفة ، ولا يفلح فى إقامة مذهب متسق . وهو يمثل روح عصره خير تمثيل ، ذلك الروح الخفيف الهازل الذى يقنع بالآراء الجزئية ، ويتعمد الانتقادات ، ويتخذ من النكتة حجة ومن السخرية دليلا . وقد كان ڤولتير أكبر عامل على نشر هذا الروح واستطالة أثره إلى أيامنا .

٨٢ – ديدرو (١٧١٣ – ١٧٨٤) :

(ا) بدأ حياته القلمية بالترجمة عن الإنجليزية ، وكان مما ترجمه

كتاب، شفتسبرى « محاولة فى الاستحقاق والفضيلة » (١٧٤٥) . ونشر « خواطر فلسفية » أعرب فيها عن آراء مخالفة للدين ، فحبس بسببها ستة أشهر (١٧٤٩) ونشر كتباً أخرى تدرج فيها من المذهب الطبيعى القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية ، إلى الأحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها ، وأن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث « تحدث الأعضاء الحاجات ، وتحدث الحاجات الأعضاء » . وهو ينقل هذه النظرية القديمة نقلا ، ولا يدعمها بحجج علمية جديدة .

(ب) وفى ١٧٤٦ طلب إليه مدير إحدى المكتبات أن يترجم « موسوعة فى الفنون والعلوم » كانت ظهرت بإنجلترا سنة ١٧٢٨ ولقيت إقبالا شديداً ، فرأى هو أن يصدر موسوعة على غرارها ، وأشرك معه صديقه العالم الرياضى دالامبير (١٧١٧ — ١٧٨٣) عضو أكاديمية العلوم ، فألفا حولهما طائفة من المعاونين ، أدباء وعلماء وفلاسفة ، من بينهم ڤولتير وروسو ، وأخرجوا المجلد الأول سنة ١٧٥١ مفتتحاً بمقدمة من قلم دالامبير فى أصل العلوم وتصنيفها ، وعدم فائدة المذاهب الميتافيزيقية والدينية ، فكان هذا المجلد الأول مثاراً لحملات عنيفة من جانب المتدينين ، فآثر دالامبير الراحة والسلامة وترك شريكه ، فثبت ديدرو على رأس المشروع يخرج مجلداته فيتجدد حول كل مجلد النقاش الشديد ، حتى اكتمل عددها سبعة عشر (١٧٧٢) . فكانت هذه الموسوعة بؤرة الزندقة والإلحاد ، نشر فيها ديدرو مقالات عديدة حملت إلى القراء أفكاراً كثيرة فى جميع العلوم ، ولكنها أفكار فطيرة خلع عليها بأسلوبه شيئاً من القوة الظاهرة .

٨٣ — دى لامترى (١٧٠٩ — ١٧٥١) :

مادى مذكور . نشر أصول مذهبه فى كتاب أسماه « التاريخ الطبيعى للنفس » (١٧٤٥) وتوسع فى شرح هذه الأصول فى كتاب عنوانه « الإنسان آلة » (١٧٤٨) فكان للكتابين دوى كبير . وعنوان الثانى يدل على أن صاحبه يستعين بديكارت الفيزيقى على ديكارت الميتافيزيقى : فقد زعم ديكارت فى كتاب الانفعالات أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوعات

الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس ، وأن الذاكرة تعتمد على آثار فى المخ ، وأن الحيوان آلة يمكن بل يجب أن نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيراً آلياً . فقال دى لامترى : إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويذكر ويضاهى ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادى فحسب ، فما الداعى لوضع نفس روحية فى الإنسان وهو يأتى عين تلك الأفعال ، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان إلا بالدرجة ؟ وهكذا يبدو لنا بوضوح أن فلسفة ديكارت الثنائية ثوب ملفق من رقعتين ، يختار منهما دى لامترى الرقعة المادية ، ويستغنى عن نفس متمايزة من الجسم متحيزة فى نقطة منه أو فيه كله فيرد الحياة النفسية إلى الحياة الجسمية بحيث يكفى تركيب الأعضاء للإدراك ، وتؤثر البيئة والغذاء والتربية فى المزاج ، ويؤثر المزاج فى الخلق .

٨٤ — هلفسيوس (١٧١٥ — ١٧٧١) :

داع آخر من دعاة المادية ، معروف بمحاولة للانتقال من الأنانيـــة إلى الغيرية فى الأخلاق . إنه يسلم بأن الأصل طلب المنفعة الخاصة ، ولكنه يقول إن الإنسان الحقيق بهذا الاسم يجد لذته أى منفعته فى سعادة الآخرين ، فلا يطيق رؤية الشقاء ، فيعمل جهده على تخفيفه أو محوه تفادياً من مشهده المؤلم . بيد أن هذا الصنف من الناس قليل ، فواجب المصلحين أن يحملوا كل شخص على أن يرى منفعته الذاتية فى منفعة الغير . وذلك بترتيب مكافآت وعقوبات قانونية تجعل المنفعة فى رعاية الغيرية أعظم منها فى رعاية الأنانية .

٨٥ — دولباك (١٧٢٣ — ١٧٨٩) :

ألمانى عاش فى باريس . اصطنع المادية المطلقة وكان له تأثير كبير . ذهب إلى أن المـــادة متحركة بذاتها ، وأن كل شيء يفسر بالمـــادة والحركة ، وأنهما أزليتان أبديتان ، خاضعتان لقوانين ضرورية هى خصائصهما . فليس العالم متروكاً للصدفة ، ولا مدبراً بإله ، وكل الأدلة على وجود الله منقوضة . ولا غائية فى الطبيعة : ليست العين مصنوعة للرؤية ، ولا القدم للمشى ، ولكن المشى والرؤية نتيجتان لاجتماع أجزاء المادة . ولا نفس فى الإنسان ، ولكن الفكر

وظيفة الدماغ ، والفرق بين العقول نتيجة الفرق بين الأدمغة . ولا حرية ، فإن القول بها إنكار للنظام الكونى .

٨٦ – كابانيس (١٧٥٧ – ١٨٠٨) :

طبيب مادى أرجع جميع الظواهر النفسية إلى العوامل المادية ، عوامل البيئة والغذاء ومزاج الجسم ، وجمع شواهد كثيرة لتأييد رأيه . وله عبارة مأثورة ،هى قوله إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبد الصفراء . ويرى القارئ كم كانت الفلسفة الفرنسية فى هذا القرن هزيلة . وقد كانت مع ذلك صاخبة أشد الصخب . ولعله يجد شيئاً من الجدة فى الفلسفة الاجتماعية التى يمثلها مونتسكيو وروسو .

الفصل الثالث

مونتسكيو

(١٦٨٩ — ١٧٥٥)

٨٧ — حياته ومصنفاته :

هو ناقد اجتماعى ومفكر سياسى أدرك ما فى بيئته من نقائص فعمل على التنبيه إليها ، فكان قدوة طيبة لأهل طبقته من الأشراف . نشر « رسائل فارسية » (١٧٢١) تخيل فيها اثنين من أبناء فارس يزوران أوربا وبخاصة فرنسا ويبعثان بخواطرهما إلى أصدقائهما فى وطنهما؛ وهذه الخواطر عبارة عن نقد المجتمع الفرنسى فى أخلاقه وعاداته وحكومته وديانته ، فى تهكم تارة وفى جد أخرى . ثم بدا له أن يضع كتاباً شاملا فى « روح القوانين » فشرع يعد له العدة ويجمع مواده ، أى يدرس القوانين والمؤلفين فى إيطاليا وسويسرا والنمسا والمجر وهولاندا وإنجلترا (وقد أقام بلندن سنتين) حتى نشره بجنيف ١٧٤٨ . وكان قد نشر قبل ذلك قسماً منه وسمه بعنوان « اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » (١٧٣٤) .

٨٨ — تعريف القانون :

(ا) « روح القوانين » لفظ مبهم يتحدد معناه بالملاحظات الآتية : يكاد يكون مونتسكيو الوحيد بين مفكرى عصره الذى ينظر إلى أمور السياسة فى أنفسها دون صلة برأى صريح فى العقل والطبيعة . وهو يقصر عنايته على القوانين الوضعية ، فلا يعرض للبحث فى القانون الطبيعى وأصل الاجتماع . وهو يريد أن يستكشف الأسباب الطبيعية للقوانين الوضعية ، أو « قوانين وضع القوانين » فإنه لا يعتقد أن المشرع يصدر عن محض إرادته ، ولكنه يخضع لأسباب خارجة عنها . هذه الأسباب هى من الجهة الواحدة طبيعة الحكومات القائمة أو التى يراد إقامتها ، ومن جهة أخرى طبيعة الأرض والمناخ

والموقع الجغرافى ومساحة البلد ونوع العمل وطريقة المعيشة والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان . فموضوع الكتاب الفحص عن علاقة القوانين بهذه الأسباب المختلفة ، « وجملة العلاقات تؤلف ما يسمى روح القوانين » أى طبيعتها (م ١ف ٣) . وعلى ذلك لم يقصد مونتسكيو إلى أن يضع فلسفة القانون ، أى فلسفة ترد أسباب القوانين إلى مبادئ عقلية كلية ، وإنما قصد إلى تفسير القوانين بظروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ ، لكن لا على مذهب « المادية التاريخية » فإنه يصرح بأن للأسباب المعنوية ، ومنها القوانين أنفسها ، التقدم على الأسباب الطبيعية والاقتصادية ، وبأن المشرع يستطيع أن يناهض ما يدفع إليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقوم اعوجاج الشعب ويوجهه إلى الصلاح .

(ب) ينتج من هذا التحديد أن « القوانين ، بأوسع المعانى ، هى العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء ؛ وبهذا المعنى للموجودات جميعاً قوانينها . . فهناك إذن عقل أول ، والقوانين هى العلاقات القائمة بينه وبين مختلف الموجودات ، وعلاقات هذه الموجودات فيما بينها » . « فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية ، يعدل القول بأنه قبل أن ترسم دائرة لم تكن جميع الأوتار متساوية » (م ١ف ١).

(حـ) الداعى للقانون الوضعى هو الرغبة فى أخذ الناس بما ينبغى أن يكونوا عليه وما ينبغى أن يعملوا فى المجتمع ، إذ أنهم عرضة للخطأ وحاصلون على حرية العمل . ويعيش الناس فى المجتمع بناء على استعداد طبعى لا بناء على عرف وتعاقد . وأول مسألة تصادف الباحث مسألة أشكال الحكم ، إذ أن القوانين تصدر عن شكل الحكومة كما يصدر الماء عن العين . وثمة مسألة أخرى هى مسألة مبادئ الحكم أو الدوافع التى تحرك الحكومة . فلننظر فى القوانين من هاتين الوجهتين .

٨٩ — أشكال الحكم :

(ا) هى ثلاث : جمهورية ، وملكية ، وطغيان . وتنقسم الجمهورية إلى ديمقراطية وأرستقراطية بحسب ما يكون الحكم للشعب برمته ، أو لفريق منه

هم الأشراف . طبيعة الديمقراطية أن الشعب فيها ملك ورعية فى آن واحد : هو ملك باقتراعه ، ورعية بطاعته لولاة الأمر المعينين منه لتنفيذ قوانينه وتدبير الشئون العامة ، وفى مثل هذه الحكومة ينص على حق الاقتراع وطريقته فى القوانين الأساسية ؛ ويزاول الشعب بنفسه حق التشريع ، ولا ينزل عن هذا الحق لممثلين أو وكلاء ، وإلا تغيرت طبيعة الحكومة ؛ ووظيفة الوكلاء تنفيذية وإدارية ليس غير . فى هذا التصور يصدر مونتسكيو عن اليونان ، فلا يتمثل الديمقراطية إلا فى بلد ضيق المساحة قليل السكان بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يقترعوا فى نطاق مجلس واحد . وبهذا المعنى يرى أن الشعب « عجيب فى اختيار الذين يريد أن يعهد إليهم بقسط من سلطانه » لأن أقدار الرجال فى مختلف الأعمال معلومة للجميع .

(ب) وطبيعة الأرستقراطية أن الشعب فيها رعية والأشراف حكام . ومتى كان الأشراف قليلى العدد كانوا حكاماً جميعاً ! ومتى كانوا كثيرين انتخبوا مجلساً من بينهم ، فيكون المجلس أرستقراطية ، وجمهرة الأشراف ديمقراطية ، والشعب كمًّا مهملا . على أن الأرستقراطية الحكيمة تعمل على انتشال الشعب من هذا العدم وتوفير مهمة له فى الدولة ، فإن خير أرستقراطية هى التى تقترب من الديمقراطية ، وشر أرستقراطية هى التى تقترب من الملكية .

(ح) وطبيعة الملكية أنها حكم الفرد بموجب قوانين ثابتة أى دستور ، وبوساطة هيئات منظمة كالأشراف والإكليروس والمدن تقيد إرادة الملك غير الدستورية . ولكى تكون الدولة ملكية حقًّا يجب فوق ذلك أن توجد فيها هيئة مكلفة بتسجيل القوانين ومراجعتها والتذكير بها إن نسيت . بهذه الهيئة يقصد مونتسكيو البرلمان ولو أنه لا يسميه صراحة .

(د) وطبيعة الطغيان أنه حكم الفرد لا يتقيد بدستور ولا يعبأ بهيئات إن وجدت . فالطاغية يحكم لمصلحته الخاصة ويضحى فى سبيلها بمصلحة الشعب . مثله مثل المتوحش الذى يقطع الشجرة ليقطف الثمرة . وهو لجهلة وكسله وميله للذة يولى الحكم وزيراً يقوم عنه بجميع المهام ويتحمل التبعات . تلك طبائع الحكومات ، فما مبادئها ؟

٩٠ ــ مبادئ الحكم :

(ا) مبدأ الديمقراطية الفضيلة . أى فضيلة ؟ لقد عرفها مونتسكيو تعريفات مختلفة ، فقال فى التنبيه الذى قدم به للكتاب إنها « حب الوطن ، أعنى حب المساواة . إنها ليست فضيلة أخلاقية ، ولا فضيلة مسيحية ، ولكنها فضيلة سياسية » . وقال فى موضع آخر : « هى حب القوانين والوطن ، هى الإيثار المتصل للمنفعة العامة على المنفعة الخاصة » (م ٤ ف ٥) . ويقترب بها من الفضيلة الأخلاقية حيث يقول (م ٥ ف ٣) إن حب الديمقراطية هو أيضاً حب العفة ، إذ بدون عفة عامة تجد إلى الضرورى حق استعمال الثروة تنعدم المساواة ؛ يريد أن المواطن فى الديمقراطية مطالب بالخضوع للقوانين من تلقاء نفسه ما دام هو الحاكم وهو الرعية فى آن واحد ، وما دام هذا الخضوع الضرورى لبقاء الديمقراطية لا يتسنى إلا برضاه .

(ب) وفى الأرستقراطية الفضيلة لازمة أيضاً ، ولكن بقدر أقل ، أى أنها لازمة للحكام يأخذون أنفسهم بالاعتدال والنظام بحيث يتساوون فيما بينهم ؛ غير لازمة للمحكومين لأنهم يخضعون للقوانين بقوة الحكومة القائمة .

(حـ) وفى الملكية تقوم الحكومة بغير حاجة ماسة للفضيلة ، فإن مبدأها الكرامة أو الشرف أعنى حرص هيئاتها على امتيازاتها ، والدفاع عنها كى تحول دون انقلاب الملكية إلى طغيان ، وبذلك تؤدى وظيفتها . فإذا اعتبرت كل هيئة أن كرامتها تقوم فى صيانة حقوقها « مضى كل إلى الخير العام وهو يعتقد أنه يمضى إلى مصالحه الخاصة » . فللملكية ميزة ، إن جاز هذا القول ، هى أنها تقوم بدون الفضيلة الضرورية للديمقراطية والأرستقراطية ، وهذه الفضيلة عسيرة نادرة .

(د) ومبدأ حكومة الطغيان خوف الشعب من السلطان ، وفى هذا الخوف كبح للشعب وحماية له فى نفس الوقت ، حماية من تفاقم عبث المقربين من السلطان وهم الذين يفرضون القوانين على الشعب ، فإنهم هم أيضاً تابعون لهوى السلطان . فانتفاء القوانين ، وانتفاء الطبقات ، وتساوى الجميع فى العبودية : تلك أظهر خصائص الحكم الاستبدادى ، ولا محل فيه للفضيلة والكرامة ، لا عند

السلطان ، ولا فى الطاعة التى يقتضيها .

(هـ) وكل من هذه الحكومات يفسد بفساد مبدئه : فتذهب الديمقراطية إما بذهاب روح المساواة فتنقلب إلى أرستقراطية أو إلى حكومة فردية ، وإما بالمغالاة فى هذا الروح فتنقلب إلى استبداد الكل وتنتهى إلى استبداد الفرد . وتذهب الأرستقراطية حين يمضى الأشراف مع الهوى فى استخدام سلطتهم ، ويطلبون مزايا الحكم دون متاعبه ومخاطره . وتذهب الملكية حين ينزل الأشراف عن كرامتهم حباً بالألقاب والمناصب فيستعبدون ، أو حين يتحول الملك من العدالة إلى القسوة فيعمل على محو الهيئات ليستأثر بالأمر . أما الطغيان فليس له أن يفسد من حيث إنه فاسد بالطبع .

(و) والهدف الذى يصبو إليه مونتسكيو ، والذى يبين خلال تعليقاته على الحكومات ، هو أن تكفل الحكومة الحرية فى أوسع مدى ، وعلى خير وجه مستطاع ، فإنه يمقت الاستبداد ويؤيد الحرية الشخصية . وليست تقوم الحرية عنده فى أن يعمل المرء ما يريد ، بل فى « أن يقدر المرء أن يعمل ما ينبغى عليه أن يريد ، وألا يكره على عمل ما لا ينبغى أن يريد . . هى الحق فى أن يعمل المرء كل ما تجيزه القوانين (العادلة) . وإذا كان لمواطن أن يعمل ما ينهى عنه كان لغيره نفس هذا الحق ، فتلاشت الحرية » (م ١١ ف ٣) . وخير ما يكفل الحرية استقلال السلطات الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، فإن السلطة المعتدية تلقى حينئذ سلطة تقف فى وجهها ، بينما اجتماع السلطات الثلاث فى يد حاكم واحد أو هيئة واحدة من الحكام ، سواء أكانت ديمقراطية أم أرستقراطية ، يسوق إلى الطغيان (م ١١ ف ٦) . ولما كان الحكم يقتضى السرعة والدقة والكتمان ، كانت الملكية خير الحكومات ، والملك كما سبق تعريفه حاكم مقيد بدستور وبهيئات قوية محترمة ولكنه مستقل فى إصدار القرارات المطابقة للقانون . أما الشعب فغير كفء لأن يحكم بنفسه ، ولكنه يشارك فى الحياة السياسية على صورتين : إحداهما أن يكون له مجلس ممثلين يتقدمون برغبات ، والأخرى أن ينتخب « محلفين » يساهمون فى تطبيق القوانين . وأما وضع القوانين فيعهد به إلى مجلسين يختلف أعضاؤهما فى ميولهم فيعدل بعضهم بعضاً . على مثال المجلسين الإنجليزيين . ومونتسكيو يعطينا

تحليلا دقيقاً للدستور الإنجليزى ، ويرى فيه خير ضمان للحرية السياسية . بيد أنه لا يمكن أن يقال إنه كان يود لو ينقل إلى فرنسا ، وهو القائل فى بدء كتابه : « يجب أن تكون القوانين خاصة بالشعب الموضوعة له حتى ليكون من قبيل الصدفة النادرة أن تلائم قوانين أمة أمة أخرى » (م ١ ف ٣) إلا أنه يجب أن يقال إن القصد الأول الذى رمى إليه مونتسيكو هو الإصلاح السياسى والاجتماعى ، وإنه إنما اتخذ من التحليل العلمى وسيلة أمينة فعالة لتحقيق هذا الإصلاح . ولا شك أنه كان عاملا قوياً فى تهيئة الجو للثورة الفرنسية . ولكن فيلسوف الثورة كان فى الواقع روسو .

الفصل الرابع

جان جاك روسو

(١٧١٢ – ١٧٧٨)

٩١ – حياته ومصنفاته :

ولد بجنيف من أسرة فرنسية الأصل بروتستانتية المذهب . وعهد به والده إلى أحد الحفارين كي يعلمه صناعته ، وكان هذا الرجل فظًّا قاسياً ، فغادر روسو المدينة هرباً منه وهو فى السادسة عشرة ، وهام على وجهه يحترف شتى الحرف فى سويسرا وإيطاليا . وبعد ثمانى سنوات لقى فى سافوى سيدة يسرت له شيئاً من الاستقرار ، فاستطاع أن يكون نفسه إذ تعلم الموسيقى واللاتينية وقرأ الفلاسفة . وبعد خمس سنين قصد إلى باريس ، ثم غادرها إلى البندقية ، فكان كاتباً لسفير فرنسا فيها . وعاد إلى باريس وهو فى الثالثة والثلاثين ، وأخذ يتردد على الفلاسفة ، وبخاصة ديدرو . وفى صيف ١٧٤٩ قرأ فى إحدى الصحف أن أكاديمية ديجون تعرض للمسابقة هذه المسألة : « هل عاونت الفنون والعلوم على تصفية الأخلاق ؟ » فاهتزت نفسه وجاشت فيها الأفكار ، وخطر له الجواب بالسلب ، وشرع يكتب وقدم للأكاديمية ما كتب وأحرز الجائزة : وهذا أصل كتابه الأول « مقال فى العلوم والفنون » (١٧٥٠) الذى طير صيته فى أرجاء أوربا ، حتى لقد كتب إليه ملك بولندا . ثم أعلنت تلك الأكاديمية أنها تضع للمسابقة هذا الموضوع : « ما منبع تفاوت المراتب بين الناس ؟ وهل يقره القانون الطبيعى ؟ » فعقد العزم على الكتابة وأخرج كتابه الثانى « مقال فى أصل التفاوت بين الناس » ولكن الأكاديمية لم تمنحه الجائزة . فنشر الكتاب (١٧٥٤) . ومضى يعمل على استكمال مذهبه ، وبعد ثمانى سنين (١٧٦٢) نشر كتابين : أحدهما « العقد الاجتماعى » والآخر « إميل أو فى التربية »[1] . فأنكرت السلطة الباريسية الكتاب الأخير

---

(١) إميل اسم الطفل الذى يرسم روسو برنامج تربيته .

وهمت باعتقال المؤلف ، ففر إلى سويسرا ، ولكن السلطة بها كانت أنكرت الكتاب أيضاً فطردته ، فلجأ إلى إنجلترا بصحبة هيوم ونزل ضيفاً عليه ، ولكنه لم يلبث أن خاصمه وعاد إلى باريس ، فسمح له بالإقامة فى فرنسا ، فقضى بقية أيامه فى حالة مضطربة .

٩٢ ــ الاجتماع مفسدة :

(ا) كتبه التى ذكرناها (ولم نذكر كتبه الأدبية) تفصل مذهبه تفصيلا منطقياً بحسب ترتيب صدورها . فنى مقاله الأول يزعم أن العلوم والآداب والفنون تكمل ظاهر الإنسان فقط ولا تكمل باطنه ، بل إنها كلما تقدمت أمعنت فى إفساده . ويستشهد على ذلك بما توفره للرذيلة من فرص ، وبما كان من مصر وأثينا وبيزنطة والصين ، إذ مالت إلى الانحطاط أو غاصت فى الرذيلة حالما ساد فيها حب العلوم والفنون ، بينما الشعوب التى ظلت بعيدة عن عدوى المعارف الباطلة كانت فاضلة وسعدت بفضائلها ، مثل الفرس الأقدمين والإسبرطيين والجرمان والسويسريين . هذا فضلا عن أن الحكماء الحقيقين بهذا الاسم أبانوا سوء أثر الآداب والفنون . إنها تولد الرذيلة لأنها تطيل الفراغ ، وتدفع إلى الترف وتنميه ، ولا يتسنى الترف بغير الثراء المفرط عند بعض يقابله الفقر المدقع عند بعض . إن لدينا علماء وفنانين من كل نوع ، ولم يبق لدينا مواطنون ؛ وإذا كان لا يزال منهم بقية فهم فى الريف فقراء محتقرون . الفضيلة ممتهنة ، والمواهب الفنية معتبرة ، فكان من جراء ذلك تفاوت مشؤوم بين الناس . « أيتها الفضيلة ! أنت العلم السامى للنفوس الساذجة: أهنالك حاجة لكل هذا العناء وهذه الأدوات لكى نعرفك ؟ أليست مبادئك مطبوعة فى جميع القلوب ؟ أوليس يكفى لتعلم قوانينك أن نخلو إلى أنفسنا ونستمع إلى صوت الضمير فى صمت الأهواء ؟ تلك هى الفلسفة الحقة ، فلنتعلم أن نقنع بها » .

(ب) هذا المقال ينطوى فى الواقع على مذهب تام فى الإنسان والاجتماع . وما إن شرع روسو يكتب مقاله الثانى « فى أصل التفاوت بين الناس » حتى وضع شرطاً لحل المسألة « التمييز بين الأصيل والصناعى فى الطبيعة الراهنة

للإنسان ، وتعرف حالة تلاشت ، حالة قد لا تكون وجدت ، وقد لا توجد أبداً ؛ مثلها مثل النظريات التى يفترضها العلماء كل يوم لتفسير تكوين العالم » . ولئن كان روسو يعرض نظريته بمثابة فرض ، فكثيراً ما يعتبرها واقعة تاريخية ، وهو على كل حال يبنى عليها جميع آرائه . هذه النظرية هى أن الأصيل فى الإنسان ، أو حال الطبيعة كما يقول ، أن الإنسان كان متوحداً فى الغاب ، لا يعرف أهله ، ولعله لم يكن يعرف أولاده ، لا لغة له ولا صناعة ، ولا فضيلة ولا رذيلة من حيث إنه لم يكن له مع أفراد أنواعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة خلقية . كان حاصلا بسهولة على وسائل إرضائه حاجاته الطبيعية ؛ ولئن لم يكن له غرائز معينة كغرائز العجماوات ، فقد كانت له القدرة على محاكاة الغرائز والتفوق على العجماوات فى تحصيل مثل ما توفره لها غرائزها المعينة ، كان يعتاد الآفات الجوية وتشتد بنيته بمقاومتها ، ولم يكن يصاب إلا بالقليل من الأمراض ، فقلما كان يحتاج إلى الأدوية ، وكانت حاجته إلى الأطباء أقل . وإنما تعتل الصحة بالإسراف فى المعيشة ، وبالميول المصطنعة وما ينتج عنها من إجهاد جسمى وعقلى . « إذا كانت الطبيعة أعدتنا لنكون أصحاء ، فإنى أكاد أجرؤ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وأن الإنسان الذى يتأمل هو حيوان فاسد » . الحرية هى التى تميز الإنسان أكثر من الفهم (الموجود فى الحيوان إلى حد ما) ؛ إن الحيوان ينقاد لدافع الطبيعة ، ولكن الإنسان يرى نفسه حراً فى الانقياد له أو مقاومته . وإنما تبين روحانية نفسه من شعور بهذه الحرية . وكان الإنسان المتوحد طيباً تأخذه الشفقه من رؤية الموجود الحاس يهلك أو يتألم ، وبالأخص إخوانه فى الإنسانية . ولقد أخطأ هوبس فى قوله إن حالة الطبيعة تتميز بالطمع والكبرياء ، فإن هاتين العاطفتين لا تنشآن إلا فى حال الاجتماع . فالإنسان المتوحد كان كاملا سعيداً ، لأن حاجاته قليلة ، وإرضاءها سريع ، ولأنه كان حراً مستقلاً ، فكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان .

(ﺣ) كيف خرج الإنسان من هذه الحالة الأولى ؟ خرج منها اتفاقاً بأن عرضت له أولاً أسباب طبيعية ، كالجدب والبرد القارس والقيظ المحرق ، اضطرته إلى التعاون مع غيره من أبناء نوعه تعاوناً مؤقتاً كان الغرض منه الصيد

برًّا وبحراً وتربية الحيوان لتوفير القوت . ثم اضطرتهم الفيضانات والزلازل إلى الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغة ، وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ونشبت الخصومة . هذا الاجتماع بنوعيه ، المؤقت منه والمستديم ، يمثل حالة التوحش ، وهى ليست بعد الحالة المدنية ، لأنها خلو من القوانين ، وليس فيها من ردع سوى خوف الانتقام . وحدث اتفاقاً أيضاً أن استكشف الإنسان استعمال الحديد ، وهو شرط الزراعة ، والصناعتان شرط الحالة المدنية بما تقتضيان من تقسيم العمل والتعاون ، إذ يستمد المزارعون الآلات الحديدية من صناعها ويعطونهم قوتهم . وتستتبع الزراعة تقسيم الأراضى ، فيزداد التفاوت ويتفاقم الخصام . ويتفق الأقوياء الأغنياء على تدعيم مكانتهم فيضعون أنظمة عامة تصون لكل ملكه وتوطد السلام ؛ ويذعن الفقراء الضعفاء لهذه القوانين كى يدفعوا الشر عن أنفسهم . هنا تبدأ الحالة المدنية المنظمة بالقوانين ، وتثبت الملكية ، ويتوطد التفاوت . وهكذا صار الإنسان الطيب بالطبع شريراً بالاجتماع وبما أتاحه له الاجتماع من تقدم عقلى وصناعى . وإن قيام دولة يستتبع قيام دول أخرى ، فتنشب بينهما الحروب .

٩٣ – إصلاح مفاسد الاجتماع :

(ا) على أن الاجتماع قد أضحى ضروريًّا ، ومن العبث محاولة فضه والعودة إلى حال الطبيعة . وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيئ لها بالتربية المواطنين الصالحين . فمن الوجهة الأولى تعود المسألة إلى « إيجاد ضرب من الاتحاد يحمى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ، ويسمح لكل وهو متحد مع الكل بألا يخضع إلا لنفسه وبأن تبقى له الحرية التى كان يتمتع بها من قبل » . هذه المسألة هى التى يعالجها كتاب « العقد الاجتماعى » فيذهب إلى أن هذا الفرض ممكن التحقيق بأن تجمع الكثرة المفككة على أن تؤلف شعباً واحداً ، وأن تحل القانون محل الإرادة الفردية وما تولده من أهواء وتجره من خصومات ، أى أن يعدل كل فرد عن أنانيته ، وينزل عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع بأكمله ، وهذا هو البند الوحيد للعقد الاجتماعى . ولا إجحاف فيه ، إذ بمقتضاه يصبح الكل متساوين فى ظل

القانون ، والقانون إرادة الكل تقر الكلى أى المنفعة العامة ، إذ أن الشعب لا يريد إلا المنفعة العامة ، فالإرادة الكلية مستقيمة دائماً . ومن يأب الخضوع لها يرغمه المجتمع بأكمله ، إذ أنه « حين يغلب الرأى المعارض لرأيي فهذا دليل على أنى كنت مخطئاً وأن ما كنت أعتبره الإرادة الكلية لم يكن إياها » . والمجتمع القائم على العقد يؤلف هيئة معنوية أو « شخصاً عامًّا » تبدأ فيه الخليقة ويقوم الحق ، بعد أن كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة . ولهذا المجتمع « دين مدنى » (م ٤ ف ٨) لا يدع للفرد ناحية من الحياة مستقلة عن الحياة المدنية . ويتعين على الدولة أن تنكر ديناً كالمسيحية يفصل بين الروحى والسياسى ، وألا تطيق إلى جانبها سلطة كنسية إذ « لا قيمة لما يفصم الوحدة الاجتماعية » . وإنما لزم الدين لأنه ما من دولة قامت إلا وكان الدين أساسها . على أن يكون هذا الدين مقصوراً على العقائد الضرورية للحياة ، تفرض كقوانين حتى لينفى أو يعدم كل من لا يؤمن بها « لا باعتباره كافراً بل باعتباره غير صالح للحياة الاجتماعية » . هذه العقائد هى عقائد القانون الطبيعى : وجود الله ، والعناية الإلهية ، والثواب والعقاب فى حياة آجلة ، وقداسة العقد الاجتماعى والقوانين . ولكل أن يضيف إليها ما يشاء من الآراء فى ضميره .

(ب) كذلك الرجوع إلى الطبيعة فى التربية ، فيترك الطفل يربى نفسه بنفسه ، وبذلك ينشأ حرًّا جديراً بأن يكون عضواً فى دولة حرة ، إذ ما من وسيلة لتربية الطفل لأجل الحرية إلا تربيته بالحرية . وهذا يعنى أن التربية يجب أن تكون سلبية ما أمكن ، فتقتصر على معاونة الطفل فى تربيته نفسه بنفسه ، وتجتنب كل ما يضيق عليه ويقيده . وإن قيل لنا إننا بهذا نعرضه لأن يجرح نفسه ويتألم ، كان الجواب : فليكن ، « إن الألم أول ما ينبغى أن يتعلمه ، وهو بأكبر حاجة لأن يتعلمه » . على أن المربى لا يقف متفرجاً إذا رآه يعرض حياته للخطر بقلة تجربته ، بل ينبهه وينهاه بقوة . ولكن هذه الحالة نادرة . فبرنامج التربية يشتمل على أربع مراحل هى : حياة الطبيعة ، الحياة العقلية ، الحياة الخلقية ، الحياة الدينية . فى المرحلة الأولى ، وهى التى تمتد من الطفولة الأولى إلى الثانية عشرة ، يوجه المربى جهده إلى تكوين الجسم ، ولا يعرض للنفس بحال احتراماً لحقوق الطبيعة الطيبة أصلا ، فيحذر أن يريد

إصلاحها أو تكميلها بالعادات ، فإن العادة الوحيدة التي ينبغي أن يتخذها الطفل هي ألا يتخذ عادة ما . ويجتهد المربي في أن يقصي عن الطفل جميع المؤثرات المصطنعة ، مؤثرات الأسرة والمجتمع والدين ، ريثما يكون نفسه ويختار له ديناً حين يبلغ سن الاختيار ، وإلا لم تكن تربيته طبيعية ، ولم يكن عمله الخاص ؛ ومن الثانية عشرة إلى الخامسة عشرة يتثقف الفتى بالمعارف الطبيعية ، وذلك بأن يتصل بالأشياء مباشرة ، وأن يصل بالملاحظة الشخصية إلى استكشاف الضروري له في العلم والفن فيعلم أشياء من الفلك والجغرافيا والطبيعة والكيمياء . فلا يلقن دروساً شفوية ، ولا يسمح له بمطالعة الكتب ، فإنها جميعاً لا تعلمه إلا ألفاظاً ، اللهم إلا كتاباً واحداً هو قصة روبنسون كروزى حيث يتعلم كيف يمكن الاستغناء عن الكتب ! ثم يعلم حرفة يدوية . وابتداء من الخامسة عشرة يعلم الأخلاق ، فتنمى فيه الشفقة وعرفان الجميل ومحبة الإنسانية وضبط أهواء النفس ؛ ويعلم أن له نفساً وأن الله موجود . وفي الثانية والعشرين يمهد للزواج بالخطوبة ، ثم بأسفار يفيد منها معرفة المجتمع وعاداته ورذائله ومخاطره والحرف النافعة . وفي المرحلة الأخيرة يتخذ إميل ديناً يعرضه عليه قسيس يلقاه في سفره ويستشيره هو في الأمر وعقائد هذا الدين هي التي ذكرناها ، وهي عقائد طبيعية بحت ، لا تستند إلى وحي من حيث إن في الوحي افتئاتاً على حقوق الشخصية .

(ج) هكذا يزعم روسو . وكأن مذهبه بأكمله عبارة عن « تمدين المسيحية » أي نقل لعقائدها إلى مستوى مدني : فالمسيحية تقول بحالة برارة أولى ، وبسقوط بالخطيئة ، وبنجاة من السقوط ، ويقول روسو بحالة برارة أولى أفسدها الاجتماع ويمكن إصلاحها بالعقد الاجتماعي والتربية الملائمة . وقد ظن أن الحالة الأولى يجب أن تكون من البساطة والسذاجة بحيث تعتبر « لوحاً مصقولا » غفلا من العلم والفن والأخلاق ، بل معارضة لها ؛ وقدم هذه الحالة أولا على أنها مجرد فرض ، ثم رآها فرضاً لازماً لتفسير الإنسان ، ثم اعتبرها واقعة تاريخية كما لاحظنا ، وهذا تدرج في الإبهام أو التوهم تعوزه الدقة المنطقية . وقديماً نقد أفلاطون الفن ، ونعته بأنه معلم وهم ، ولكنه عرف له قيمة إصلاحية متى كان مطابقاً للأخلاق القويمة : فالمسألة تنحصر في حسن استعمال الفن أو

سوء استعماله ، أى أنها تعود إلى الإدارة والأخلاق ، لا إلى الفن نفسه . كذلك يقال فى العلوم ، فلا شك أنها مطلب العقل الذى هو من طبيعة الإنسان ، وأنها فى أنفسها أدوات تحت تصرف الإرادة . فكان يكفى أن يتصور حال الطبيعة حال إرادة مستقيمة مستعدة لأن تحسن استعمال العلوم والفنون ، أو أن تهن فتسىء استعمالها . ولكن وراء نظريته مغزى مستوراً هو أن العقل أنانى بالطبع لأنه يحسب ويرجع كل شىء للأنا ، فهو أصل الشقاء ، وأن العاطفة هي المرشد الأمين الكافى لتحقيق السعادة ؛ فيقول روسو : « كل ما أحسه شراً فهو شر ، الضمير خير الفقهاء » ويصيح قائلا فى صفحة مشهورة : « أيها الضمير ! أيها الضمير ! الغريزة الإلهية ، الصوت الخالد السماوى ، الدليل المحقق لموجود جاهل محدود . . . » فكل ما يسمى الآن حقوقاً وأخلاقاً ويستمد له سنداً من العقل ، هو صناعى ناشئ من الحياة الاجتماعية التى هى صناعية كذلك، وليس فى حال الطبيعة أخلاق وحقوق ما دام الإنسان فى تلك الحال مستغنياً عن الإنسان مقطوع الصلة به . وإنما وقف روسو عند هذا الرأى لأنه تصور العقل آلة فى خدمة الأنانية ، على حين أن العقل يستكشف لنفسه قيمة خاصة ، ويدرك فى نفسه قانوناً خاصًّا هو القانون الخلقى الذى هو فى الواقع غيرى لا أنانى .

(د) وأى علاج وصف روسو لأمراض الاجتماع ؟ إنه علق النجاة على الديمقراطية ذات الإرادة الكلية المستقيمة دائماً ، الحاكمة بأمرها فى كل شىء حتى فى المعتقد الدينى ؛ أى أنه رأى علاج الاجتماع بضرب من الاجتماع فقدس العقد الاجتماعى ، على حين أن النتيجة المنطقية لمبدئه هى الانتفاض على الاجتماع والعمل على العودة إلى حال الحرية والبرارة والسذاجة ، أى المذهب الفوضوى ؛ والواقع أن تحقيق الإجماع محال ، وأن الأمر يعود دائماً إلى الأغلبية ، وأن ليس هناك ما يضمن أن تلتزم الأغلبية النفع العام والعدالة بين الجميع ، وكم رأينا الأغلبية تخطئ وتستبد أشنع استبداد ، حتى فى أقدس الأمور وهى العقيدة الدينية ، فتنكر تلك العقائد المتواضعة التى اعتبرها روسو أساسية . فهو إذ يستبعد من حال الطبيعة الخير والشر والحق والواجب ، ويقدس إرادة الأغلبية ويطالبنا بالإذعان لها كأنها الإرادة الإلهية ، يقيم ضرباً من الاستبداد هو

شر ألف مرة من استبداد الفرد الذى لا يعتمد على حق . ومن المضحك ، بل من المؤسف أشد الأسف ، أن نرى هذا الرجل يتحدث عن التربية وعن الشفقة ، وهو الذى عهد بأولاده إلى أحد الملاجئ ، فلم يحبهم ولم يعن بهم ؛ وأن نرى هذا العصامى يفلسف ببضعة أفكار التقطها فى مطالعاته ، فيذيع كثيراً من الأفكار الفطيرة فى حلة من البلاغة خلابة ، وإن لم تخل من كثير من التعمل، تصرف السواد عما يعوز مقاله من دقة ويعتوره من بطلان . وما على الثورة الفرنسية إلا أن تشب وقد أعلن إنجيلها ورسمت مبادئها وصيغت عبارات خطبائها !

المقالة الثالثة

الفلسفة فى ألمانيا

إمانويل كنط

(١٧٢٤ – ١٨٠٤)

الفصل الأول

حياته ومصنفاته

٩٤ – من ليبنتز إلى هيوم :

(ا) قيل عن سقراط إنه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ماقبله وما بعده، ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد فى تطور الفكر الأوربى . كذلك نقول عن كنط إنه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشىء الكثير عمن سبقوه ، من ديكارت إلى هيوم وروسو ، وجرى فى تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به إلى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر، ولم تبدأ العقول فى التحرر منها إلا منذ عهد قريب. وسنحاول أولا أن نبين تدرج هذا التفكير . فنترجم لحياة كنط العقلية، وهى تكاد تكون كل حياته ، فقد تقضت حياته الخارجية فى مدينة واحدة أو منطقة واحدة ، وكانت منظمة تنظيماً دقيقاً تسير كالآلة فى العمل والراحة والنوم ، ولا يتخللها من حوادث سوى الحوادث العلمية .

(ب) ولد كنط بكونجسبرج من أبوين فقيرين على جانب عظيم من التقوى والفضيلة ، ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية piétisme تستمسك بالعقيدة اللوثرية الأساسية القائلة إن الإيمان يبرر المؤمن ، وترى أن محل الدين الإرادة لا العقل ، وتعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثمة تقول إن الإيمان الحق هو الذى تؤيده الأعمال ، وتعتبر المسيحية فى جوهرها تقوى

ومحبة الله ، وتعتبر اللاهوت تفسيراً مصطنعاً أقحم عليها إقحاماً . نشأ كنط على هذا المذهب وتشبع به فى المنزل والمدرسة والجامعة ، فكان لذلك أثره فى توجيه فكره حتّى كون فلسفة تميز تمييزاً باتّاً بين صورة خالصة ومادة، وحتّى قال فى وصف هذه الفلسفة : « أردت أن أهدم العلم (بما بعد الطبيعة) لأقيم الإيمان » .

(حـ) دخل فى الثامنة إحدى المدارس التابعة للشيعة التقوية ، وأتم برنامجها فى السادسة عشرة . وكان أظهر ما أفاده فيها شيئين : إعجاباً باللغة اللاتينية وما تنطوى عليه قواعدها وتراكيبها من روح الجد والنظام ، حتّى كان مطمحه حين ذاك أن يتوفر على فقه اللغة ؛ وإعجاباً بالرواقية الرومانية وما تتحلى به من نبل وشجاعة . وسيبقى هذان الأثران فى نفسه ، ويدخلان فى فلسفته . وبعد المدرسة اتجه إلى كلية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد إلى دراسة اللاهوت ليصير قسيساً ، ولكنه عدل عن هذا القصد فيما بعد . تتلمذ لأستاذ بالكلية للرياضيات والفلسفة من أتباع التقوية ومن أتباع فولف[1] ناشر فلسفة ليبنتز الموسومة بالعقلية ؛ فعرف بواسطته مؤلفات نيوتن ، فكانت عنصراً آخر هامّاً من عناصر فكره ؛ ولكنه حار بين التقوية والعقلية ، الأولى تشيد بالإرادة والعاطفة كما ذكرنا ، والثانية تشيد بالعقل والعلم القياسى وتؤلف التقوى الحقة من « نور وفضيلة » وتعلن أن من الخطأ على السواء « الاعتقاد بأن المرء يستطيع أن يحب أخاه الإنسان دون أن يخدمه ، وبأنه يستطيع أن يحب الله دون أن يعرفه » . وفى ١٧٤٦ تقدم برسالة جامعية حاول فيها التوفيق بين ديكارت وليبنتز فى مسألة قياس قوة جسم المتحرك .

(د) توفى والده ، فرأى أن يكسب رزقه بالتعليم فى أسرة غنية ، وزاول هذا العمل فى ثلاث أسر على التوالى من أهل المنطقة . قضى فى ذلك تسع سنين لم ينقطع أثناءها عن التحصيل والتفكير ، ونشر فى نهايتها (١٧٥٥) كتاباً فى « التاريخ العام للطبيعة ونظرية السماء » غفلا من اسمه ، طبق فيه على أصل العالم القوانين التى فسر بها نيوتن النظام الراهن للعالم ، وعرض فى تفسير تكوين العالم نظرية آلية كثيرة الشبه بالنظرية التى سيعرضها لابلاس بعد أربعين سنة . وفى تلك

---

(١) كان لفولف Christian Wolf (١٦٧٩ – ١٧٥٤) تأثير كبير فى ألمانيا بدروسه وكتبه الموضوعة على نسق تعليمى فى جميع أقسام الفلسفة ، فأذاع مذهب ليبنتز فى الجامعات والأوساط المثقفة ، وظلت الفلسفة الألمانية إلى أمد بعيد تصطنع لغة كتبه وبرامجها ومناهجها .

السنة استطاع أن يستقر بكونجسبرج ، وحصل على درجتين جامعيتين : أولاهما برسالة « فى النار » والثانية برسالة « فى المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية » يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ . ثم عين أستاذاً خاصًّا بالجامعة .

(هـ) إلى ذلك الوقت كان تحت تأثير فولف ونيوتن ميتافيزيقيًّا وعالماً طبيعيًّا . فنى رسالة نشرها سنة ١٧٥٥ دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تشذ عن مبدأ السبب الكافى ، وفى سنة ١٧٥٨ نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز القائل إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة ، وحاول الرد على القائلين إن فكرة خير العوالم الممكنة فكرة جوفاء غير ذات موضوع . ثم قرأ شفتسبرى وهاتشيسون وهيوم ، وقرأ روسو ، فتغير تفكيره تغيراً عميقاً .

(و) وجد عند الثلاثة الأول القول بحس خلقى يدرك المعانى الخلقية بداهة ، ويقرر الخير والشر دون حاجة إلى تدليل ؛ وبعبارة أخرى وجد عندهم فلسفة خلقية مستقلة عن العقل ، ومستقلة عن الدين . ووجد عندهم أيضاً منهجاً قائماً على التحليل النفسى ، وأكبر منهم منهجهم هذا فى الملاحظة الباطنة ، واكتشافهم أن قوة الشعور بالخير غير قوة تصور الحق ، وأن الشعور دون العقل هو الذى يقدم للعمل الخلقى موضوعات محققة وبواعث فاعلية . وأرجع « الخلقية » فى صميمها إلى الشعور بالجمال وبكرامة الطبيعة الإنسانية ، ورأى أن هذا الشعور غير مرتبط بموضوع جزئى ، وأنه من الممكن لذلك أن يصير باعثاً كليًّا للعمل .

(ز) وكان تأثير هيوم أبعد مدى ، وقد قال كنط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادى ، وكان ذلك برأيه فى مبدأ العلية بنوع خاص ، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية ، أى أن المعلول ليس متضمناً فى العلة أو مرتبطاً بها ارتباطاً ضروريًّا ، وأن الضرورة التى تبين له ما هى إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة . سلم كنط بالملاحظة الأولى ، ولكنه فطن إلى أن التجربة لا تولد ضرورة بمعنى الكلمة ، وأن العلم قائم على مثل هذه الضرورة ، وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة فحسب ، فيجب أن يكون مبدأ العلية مبدأ أوليًّا فى العقل ، وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية ، ويجب إذن الفحص عن سائر المبادئ المطوية فى العقل

وتعيين وظائفها فى المعرفة العلمية . وتلك هى الفكرة النقدية التى بنى عليها كنط فلسفته ، ولكنها لن تنضج عنده إلا بعد زمن غير قصير .

(ح) أما روسو فكان يدعو إلى الرجوع للطبيعة أى للفطرة خالصة مما غشاها به المجتمع من عرف وتقليد . وقد قال كنط إنه كان يعتقد أن العلم أكبر عنوان للمجد ، والغاية القصوى للإنسانية ، حتى احتقر الشعب الجاهل ، فرفع روسو الغشاوة عن بصيرته وعلمه أن حال الطبيعة أسمى من حال المدنية ، وأن التربية يجب أن تكون سلبية فى الأكثر ، فتقتصر على ضمان حرية الميول الطبيعية ، وتنبذ إكراه العرف المصطنع . إن روسو عالم الأخلاق ، فكما أن نيوتن وجد المبدأ الذى يربط ما بين قوانين الطبيعة المادية ، كذلك استكشف روسو الحقيقة البسيطة التى تضىء الطبيعة الإنسانية إلى أعماقها ، وهى الخلقية الصافية المستصفاة من كل إضافة زائفة .

٩٥ — نقد الميتافيزيقا :

(ا) نأتى الآن إلى مرحلة ثانية من ١٧٦٠ إلى ١٧٧٠ شرع فيها كنط ينقد الفلسفة العقلية فى النظريات والخلقيات قبل أن يستبين مذهبه . ففى رسالة بعنوان « الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله » (١٧٦٣) يذكر أربعة أدلة على وجود الله ، فينقد الدليل الوجودى الذى يستخرج الوجود كمحمول من فكرة الله كموضوع ، ويقول : ليس الوجود (العينى) محمولا متضمناً فى فكرة ؛ ثم ينقد الدليل الطبيعى الذى ينتقل من وجود حادث إلى وجود ضرورى كامل ، فيحتج بأن هذا الدليل يذهب من الضرورى إلى الكامل كأنهما متساوقان فيعود إلى الدليل الوجودى ؛ وينقد دليل العلل الغائية بحجة أن كمال العالم نسبى فلا يدل بذاته على موجود كلى الكمال ، وأن هذا الدليل أيضاً يعود إلى الدليل الوجودى . يبقى دليل يذهب من الممكن إلى المطلق ، فيراه صحيحاً لأن الممكن لا يعقل بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى موجود عينى ضرورى لولاه لكان الممكن ممتنعاً ، وهذا خلف ؛ ويرى كنط أن الأدلة الثلاثة السالفة إذا بنيت على هذا الدليل صارت صحيحة .

(ب) وفى « دراسة فى وضوح مبادئ العلم الإلهى النظرى والأخلاق »

(١٧٦٤) يذهب إلى أن العقل المنطقى لا يجد فى ذاته حقائق معينة ، وإنما يجد مبادئ عامة جوفاء ، كمبدأ الذاتية الذى لا يعطينا بنفسه موضوعاً للعلم . ومن هذا القبيل فكرتا الواجب والكمال ، وهما فى الفلسفة العقلية الفكرتان الأساسيتان للأخلاق : ففكرة الكمال لا تعرفنا بالكامل الذى يجب طلبه وما فكرة الواجب إلا فكرة الضرورة القانونية الخالية من كل تعيين .

(ح) وفى « أحلام واهم معبرة بأحلام الميتافيزيقا » (١٧٦٦) ينطق العنوان بقصد المؤلف إلى التهكم والنقد . الواهم أو الإشراقى هو الذى يدعى الاتصال بموجودات روحية عليا ، مثل سويدنبورج السويدى معاصر كنط . والميتافيزيقى أيضاً يتحدث عن مثل هذه الموجودات ، ولكنه يزدرى الإشراقى ، فهو يعتقد إذن أن ليس لها تجربة مباشرة ، وهو مضطر إلى الإقرار بأنه لا يدركها فى أنفسها ، وأنه إنما يعرفها بضرب من المعرفة السلبية ، وفى هذه الحالة تكون الميتافيزيقا علم حدود العقل الإنسانى ، ولا تستطيع مجاوزة التجربة التى هى المعرفة الحقة . ولا بأس فى ذلك ، لأن هذا الذى يفوت علمنا ويعتبر ضرورياً لتنظيم حياتنا الخلقية ، وهو عالم الأرواح ، هو موضوع إيمان لا موضوع برهان . على أن تصور مثل هذا العالم قد تصبح له قيمة لو جاءت وقائع تثبت أن ثمة وحدة أو مشاركة روحية بين الموجودات العاقلة ؛ وقد يكون الضمير الخلقى إحدى هذه الوقائع لما ينطوى عليه من الواجب ، أى تقرير ما يجب أن يكون بغض النظر عن التجربة ، ولما تفترض صفته الكلية من الارتباط بين جميع الضمائر ؛ وقد يمكن تأويله بأنه وحى بعالم معقول تخضع فيه الإرادات الجزئية لقوانين خاصة أو لإرادة كلية .

(د) وكانت نقطة التحول إلى فلسفته رسالة باللاتينية فى « صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول » (١٧٧٠) خولته الحق فى اعتلاء كرسى المنطق وما بعد الطبيعة . يذهب فيها إلى أن المعرفتين الحسية والعقلية تختلفان ، ليس فقط بدرجة التمييز كما يقول العقليون ، بل كل الاختلاف : المعرفة الحسية تؤدى إلينا كيفيات ، وهذه الكيفيات تبدو فى المكان والزمان ، والمكان والزمان معنيان كليان ، فهما إذن من مصدر آخر غير التجربة ، هما صورتان يفرضهما الفكر على الكيفيات المحسوسة ، فالمعرفة الحسية مجموعة ظواهر . أما المعرفة العقلية فتلوح

كأنها تظهرنا على الأشياء كما هي فى نفسها، إذ تمدنا بمبادئ ومعان مطلقة لاتمت إلى المحسوس بسبب ، بل إنها تقع فى التناقض إذا أرادت تطبيقها عليه : فمثلا المبدأ القائل إن المركب يفترض البسيط ، اعتمد عليه ليبنتز فوصل إلى أن العالم مركب من بسائط ، ولكننا لا نصل أبداً إلى البسيط بسبب القسمة إلى ما لانهاية ؛ ثم إن المعانى المنطوية فى ذلك المبدأ ، وهى معانى الكل والبسيط والمركب ، وأيضاً المعانى التى يستخدمها ليبنتز فى المونادولوجيا ، وهى معانى الإمكان والوجود والضرورة والجوهر والعلة ، لا تدخل كأجزاء فى أى تصور حسى ، وليست مستخرجة من التصور الحسى . فالمحسوس والمعقول متخارجان متغايران .

٩٦ — وضع الفلسفة النقدية :

(ا) عكف كنط على النتائج التى بلغ إليها يعيد فيها النظر ويلائم بينها ، وبعد عشر سنين (١٧٨١) أخرج كتابه الأكبر « نقد العقل الخالص النظرى » يبين فيه كيف وإلى أى حد تتطابق معانى العقل ومدركات الحس. فقرر أن المعانى لا تستفاد من الأشياء ، على ما يزعم الحسيون ، وأن الأشياء لا تستفاد من المعانى ، على ما يزعم العقليون ، ولكن المعانى هى الشروط الأولية المتعلقة بها المعرفة الحسية . فعنيا المكان والزمان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر ، وليس المكان والزمان شيئين محسوسين . ومعان أخرى أو مقولات اثنتا عشرة تطبق على الظواهر فتجعل منها قضايا علمية أى معارف كلية ضرورية ، وليس فى التجربة كلية وضرورة . ومعان أخرى ثلاثة ، هى معانى النفس والعالم والله ، ليس لها فى التجربة موضوع تنطبق عليه ، وكل ما يدعى العقل إثباته بشأنها غلط . ففى هذا الكتاب تلوّى الرسائل النظرية التى لخصناها فى العدد السابق ، ومحصله أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة ، وأن الأشياء تدور حوله لكى تصير موضوع إدراك وعلم ، ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل : وهذه هى الثورة التى أحدثها كنط فى عالم الفكر ، وشبهها بالثورة التى أحدثها كوپرنك فى عالم الفلك . ولكى يقرب هذا المذهب إلى الأذهان ويصحح ما جرى من الأخطاء فى فهمه ، وضع رسالة أسماها « مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تعتبر علماً » (١٧٨٣) .

(ب) ثم تحول إلى فلسفة الأخلاق ، فصنف فيها كتابين : الأول « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » (١٧٨٥) والثانى « نقد العقل العملى » (١٧٨٨) يكمل به الكتاب السالف . وخلاصة موقفه فيهما أنه لما كان العلم كليًّا ضروريًّا أى صادراً عن العقل ، فيلزم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة ، ولا على حس باطن (كما كان اعتقد هو تحت تأثير الفلاسفة الإنجليز وروسو) ، بل على العقل وحده ، فإن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الركين فى الأخلاق . أما معانى الله والنفس والحرية والخلود ، التى كانت الفلسفة السلفية تقيم الأخلاق عليها ، فلا سبيل إلى اعتبارها أساساً لها بعد أن بين « نقد العقل النظرى » استحالة العلم بها ؛ على أنه يمكن الإيمان بها إذا أدى بنا إليها تحليل المعانى الأخلاقية أنفسها ، فتبنى الميتافيزيقا على الأخلاق بدل أن تبنى الأخلاق على الميتافيزيقا .

(حـ) ورأى كنط ضرورة الوصل بين العقلين النظرى والعملى ، فدوّن كتابه « نقد الحكم » (١٧٩٠) أو فلسفة الجمال والغائية . ذلك أن موضوع العقل هو الحق الذى مظهره الضرورة والآلية فى الطبيعة ؛ وموضوع الإرادة الخير بواسطة الحرية ؛ ولدينا قوة أخرى حاكمة بالجمال وبالغائية ، أى واضعة نسبة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون ، بين الضرورة الطبيعية والحرية ، باعتبار الجمال والغائية معلولين للحرية تعمل فى مادة خاضعة لقوانين الآلية . فموضوع هذه القوة متوسط بين الحق والخير ، فالقوة نفسها متوسطة بين العقل والإرادة . وتسميتها بالحكم آتية من المماثلة بين مظاهرها وبين الحكم المنطقى ، فإنها كالحكم (عند كنط كما سنرى) توقع نسبة بين شيئين متغايرين . الحكم بالجمال آنى تلقائى ، والحكم بالغائية وليد التجربة والاستدلال . والحكمان ذاتيان ، ليس لهما قيمة موضوعية ، ولكنهما صادران بموجب تركيب الفكر ، وبخاصة حين ننظر إلى عالم الأحياء . الغائية تكمل الآلية ، وهى الواسطة بين العلم الآلى والإيمان بالإله الخالق الذى هدتنا إليه الأخلاق ، وأداة الوصل بين الطبيعة والحرية .

(د) وكان الجدل حول الدين شديداً ، فضلا عما للدين فى ذاته من أهمية لدى الفيلسوف ، فحرر كنط كتاباً بعنوان « الدين فى حدود العقل الخالص » (١٧٩٣) يرجع فيه الدين إلى مجرد عاطفة ، ويؤول العقائد تأويلا رمزيًّا ، كما

يريد المذهب التقوى الذى نشأ عليه ، وكان هو انقطع منذ زمن طويل عن الاختلاف إلى الكنائس وعن كل عبادة خارجية . فلما ظهر الكتاب وجهت إلى المؤلف رسالة ملكية تعرب عن عدم رضا الملك لرؤيته يشوه فى ذلك الكتاب وفى رسائل أخرى بعض العقائد الجوهرية فى المسيحية أو يحط من قدرها ، وتطلب منه الكف عن نشر مثل هذه الأضاليل أو عرض نفسه لإجراءات صارمة . فأجاب بأن موقفه الفلسفى يحترم المسيحية ، وتعهد بعدم الكتابة أو التعليم فى الدين بصفته « تابعاً جد أمين لجلالة الملك » . وقال فيما بعد إنه تعمد وضع هذا التحفظ لأنه أراد أن يؤقت تعهده بحياة الملك . وبالفعل عاد إلى الكتابة فى المسائل الدينية بعد وفاة الملك .

(هـ) ورأى كنط أن يدل على كيفية تنظيم العلم والعمل ، أى أن يكمل فلسفته النقدية بميتافيزيقا ، إذ أن النقد لا يعنى إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علماً كلياً للتجربة ، لا كالميتافيزيقا القديمة التى تدور على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة . ولما كان العقل مشرعاً على نحوين : أحدهما بالفهم فى ميدان الطبيعة ، والآخر بالإرادة فى ميدان الحرية ، كانت الميتافيزيقا على نوعين : ميتافيزيقا الطبيعة أو فلسفة العلوم الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق العملية . فمن الوجهة الأولى وضع « المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعى » أى خصائص المادة وقوانين الحركة ، و « الانتقال من المبادئ الميتافيزيقية للعلم الطبيعى إلى الفيزيقا » أى إلى الظواهر الطبيعية . ومن الوجهة الثانية نشر « رسالة فى السلام الدائم » (١٧٩٥) ثم « ميتافيزيقا الأخلاق » (١٧٩٧) فى جزأين : الأول عنوانه « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الحق » وعنوان الثانى « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لمذهب الفضيلة » وهما يتناولان تطبيق الكليات فى الجزئيات وليس فيهما شىء يعتبر جديداً ، بل هما ينمان عن ضعف الشيخوخة .

(و) وفى الواقع شعر كنط فى السنة التى ظهر فيها كتابه الأخير بانحطاط قواه العقلية ، فاعتزل التعليم بالجامعة بعد أن زاوله نيفاً وأربعين سنة ، محاضراً أثناءها فى شتى العلوم ، فضلا عن علوم الفلسفة ، مثل القانون والتربية وعلم الإنسان والجغرافيا الطبيعية والميكانيكا والرياضيات والمعادن ، مؤلفاً فى كل ذلك كتباً ومقالات . فقد كان متوفراً بكليته على العلم ؛ لم يتزوج ، ولم يكن له مع أقرب

أقربائه سوى علاقات متباعدة ، وإن كان يحلو له الاجتماع بالأصدقاء حول مائدة الطعام ، وبغير الجامعيين منهم على الخصوص ، والتبسط معهم فى أحاديث الأسفار والأدب والاقتصاد، فيفيد منهم معارف لم يكن يصادفها بنفسه . وأخذت حالته الجسمية والعقلية تسوء بمر الزمن حتى فقد البصر والذاكرة . ولما حضرته الوفاة كانت كلمته الأخيرة قوله : « حسناً » .

الفصل الثانى

نقد العقل النظرى

٩٧ ــ المسألة النقدية :

(ا) ما قيمة معارفنا ؟ أو ما النسبة بين معارفنا وبين الوجود ؟ تلك هي المسألة المركزية فى الفلسفة ، والتى يتعين حلها بادئ ذى بدء . لا يرى كنط أن نقد المعرفة يبدأ بالشك المطلق كما هو الحال عند ديكارت . فإن لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما : الرياضى والطبيعى ، على حين أن ثالث العلوم النظرية ، وهو ما بعد الطبيعة ، موضع خلاف متصل ولو أن فى العقل استعداداً طبيعياً له يدفعه إليه دفعاً . وعلى ذلك يكفى أن نتبين السبب فى إمكان العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، أو شرائط العلم الحق ، فيبين لنا فى نفس الوقت سبب استحالة الحصول على معرفة ميتافيزيقية ؛ ولعلنا نجد بعد ذلك تفسيراً للاستعداد الطبيعى للميتافيزيقا فى غير الناحية النظرية ، أى فى الناحية الخلقية . ولما كانت المعرفة الحقة تقوم فى الحكم ، وهو الفعل العقلى الذى يحتمل الصدق أو الكذب . بينما المفردات ليست معرفة بمعنى الكلمة ولا تحتمل صدقاً أو كذباً ، كان الواجب علينا أن نستعرض مختلف أحكامنا لنتبين نوع الحكم الذى يعتمد عليه العلم ، وننظر فى خاصيته وطريقة تأليفه ، وبذا نكون قد حللنا المسألة .

(ب) الأحكام نوعان : أحكام تحليلية وأحكام تركيبية . الأحكام التحليلية هى التى محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها ، كقولنا : الجسم ممتد ، أو : الكل أعظم من الجزء ، أى أنها التى تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة . لذا كانت أحكاماً أولية أو قبلية a priori مركبة بدون معونة التجربة ، وكانت كلية ضرورية كمبدأ الذاتية الذى تعتمد عليه ، وهو المبدأ القائل إن كل ماهية فهى ما هى . ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحت ، لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع ، فلا جدوى منها ، ولا فائدة لها فى إقامة العلم . والأحكام التركيبية هى التى يزيد محمولها شيئاً جديداً على الموضوع ، فتوسع

معرفتنا بالموضوع . وهى نوعان: أحدهما أحكام تركيبية ذاتية، أوأحكام إحساس مثل قولى : الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن ، أو : السكر حلو (أعنى فى مذاقى) ، أو : أحمل جسماً وأحس ثقلا . هذه أحكام تعبر عن حالة شعورية . فقيمتها ذاتية لا تضطرنى إلى اصطناعها دائماً ، ولا تضطر غيرى إلى تصديقها ، لأن الحكم هنا عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين فى الحال الراهن . والنوع الآخر أحكام موضوعية أو أحكام تجربة ، وهى تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول ، فلها قيمة بالنسبة إليهما معتبرين فى نفسهما مستقلين عن الشخص الذى يحسهما ، أى أن لها قيمة موضوعية ، ولفظ « موضوعى » يعنى فى لغة كنط ما كان له قيمة كلية مستقلة عن الشخص بما هو شخص ، مثل قولى : ضوء الشمس يسخن الحجر ، أو : الجسم ثقيل . فإن قصدى هنا أن ضوء الشمس علة سخونة الحجر ، وأن هذا حق ولو لم أحس هاتين الظاهرتين ولم أوقع النسبة بينهما . وجميع أحكامنا ذاتية أولاً تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون التداعى ، ثم يصير بعضها موضوعياً . والأحكام التى من هذا النوع الأخير أولية كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية ، فإنها صادقة دائماً بالنسبة إلىّ وإلى أى شخص آخر ، ولا تتوقف على عدد التجارب ولا على حالة الشخص الذاتية ؛ وهذه الأحكام هى التى تتألف منها العلوم . فالمسألة النقدية تعود إلى هذا : ما السبب فى إمكان الأحكام التركيبية الأولية ، مع العلم بأن الموضوع والمحمول مستفادان من التجربة ، وأن التجربة جزئية متغيرة ، وأننا بالرغم من هذا نعتقد بضرورة الحكم وكليته . أجل إننا حاصلون على هذا الاعتقاد، وليس يكفى لتفسيره قول لوك وهيوم إن الرباط بين الظواهر ذهنى فحسب ، وإن العادة التى تتكون بتكرار التجربة هى التى تجعلنا ننقل الضرورة الذاتية إلى ضرورة موضوعية ؛ ليس يكفى هذا القول لأن شأنه ، وقد كشف لنا عن أصل هذا الرباط ، أن يبدد اعتقادنا بموضوعيته ، وهو لا يبدده . فالمطلوب وضع نظرية جديدة فى الموضوعية باعتبارها رباطاً كلياً ضرورياً بين محمول وموضوع متباينين مستفادين من التجربة وكان هيوم قد قال إن مثل هذا الرباط أمر غير معقول .

(حـ) لنبين قبل ذلك أن العلوم تتألف من أحكام تركيبية أولية . وليكن الحكم الآتى مثالا على أحكام الهندسة : « الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين »

فالمحمول هنا (وهو « أقرب مسافة ») ليس متضمناً فى الموضوع (الذى هو « الخط المستقيم ») ولكنهما متخارجان . يرجع الموضوع إلى الكيفية ، فإن الاستقامة صفة للخط ، ويرجع المحمول إلى الكمية والإضافة ؛ ومع ذلك فالنسبة بينهما ضرورية كلية ، أى أن هذا الحكم تركيبى أولى . وليكن الحكم الآتى مثالا على أحكام الحساب : ٧ + ٥ = ١٢ : فلا فكرة ٧ ولا فكرة ٥ تتضمنان فكرة ١٢ . وليكن الحكمان الآتيان مثالين على أحكام العلم الطبيعى : أحدهما أنه فى جميع تغيرات العالم المادى تظل كمية المادة بدون تغير : فإن معنى المادة لا يتضمن معنى عدم تغير الكمية ؛ والحكم الآخر أنه فى كل حركة الفعل والانفعال متساويان : فليس يتضمن معنى الحركة معنى المساواة بين الفعل والانفعال .

(د) كيف نحصل على مثل هذه الأحكام ؟ أما الأحكام الرياضية فإن خاصيتها التركيبية آتية من تصوير حدودها فى المخيلة ، فإنى أحصل على الخط المستقيم وعلى النقطتين بفعل الخيال ، وأحصل على عدد ١٢ بإضافة الواحد خمس مرات إلى عدد ٧ . وأما الأحكام الطبيعية فإن خاصيتها التركيبية آتية من كون حدودها ظواهر مدركة بالحس . أما صفة الأولية فى هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلا على معان رابطة يطبقها على الحدود . فإذا نظرنا فى الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها ، وهى : العالم فى جملته والنفس والله ، غير محسوسة ولا متخيلة كما هو معلوم ، ولا معقولة كما سيتضح فيما بعد ؛ فهى أحكام تركيبية أولية ، ولكن التركيب فيها ظاهرى فقط ، هو تركيب معان صرفة لا تعتمد على مادة فى الحس أو فى الخيال ، فهى لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعى علماً .

(هـ) فالمعرفة بمعنى الكلمة تتألف من عنصرين : مادة وصورة ، بحيث لا توجد المادة فى الفكر بدون صورة ، وبحيث لا يكون للصورة فى نفسها أى معنى لأن وظيفتها الاتحاد بالمادة . المادة موضوع الحدس الحسى ، وليس لنا من حدس سواه ؛ والصورة رابطة فى الفكر تسمح بتركيب حكم كلى ضرورى لأنها هى أولية . هناك إذن مادة للفكر أو وجود خارجى ، وكنط لا يتابع التصورية المطلقة فى إنكار هذا الوجود أو التشكك فيه ، وإن يكن مذهبه يمنع من القول به كما سنرى . كان بعضهم قد عزا إليه أنه تصورى مطلق بعد ظهور الطبعة الأولى

لكتابه ، فوضح رأيه فى الطبعة الثانية وتوسع فى نقد التصورية المطلقة . وهو يصرح بأن الإحساس انفعال ، وأن التخيل فعل ، فإذا كنت أحس نفسى منفعلا فيجب أن أعتبر نفسى خاضعاً لتفسير شىء فعال . غير أنه يصرح أيضاً أننا لا ندرك من الشىء إلا انفعالنا به ، فيأخذ بنصف تصورية ، ويعتبر مهمة نقد المعرفة منحصرة فى تبين ما هو آت من خارج وما يضيفه إليه الفكر من عنده . وهذا الذى يضيفه الفكر ، أى الصورة فى المعرفة ، يسميه Transcendental ويعرفه بأنه معنى أو مبدأ ذاتى للفكر ، متقدم على التجربة تقدماً منطقيًّا لا زمنيًّا ، ووظيفته جعل التجربة ممكنة ، أى تركيب موضوعات محسوسة وأحكام كلية ؛ واستعماله على هذا الوجه مشروع . غير أنه قد يطبق اعتسافاً خارج نطاق التجربة ، أى على مطلق الوجود ؛ كما أن من المعانى والمبادئ الذاتية ، كمعانى العالم والنفس والله ، ما يجاوز بطبيعته حدود التجربة ؛ وفى هاتين الحالتين يتخذ المعنى أو المبدأ قيمة خاصة فى حين أنه صورة بحتة ، فيسمى كنط هذا الاستعمال Transcendant . لذا نترجم اللفظ الأول بالصورى فى مقابل المادة الآتية من خارج ، ونترجم اللفظ الثانى بالمفارق أو الميتافيزيقى فى مقابل التجريبى [1] . ويدعو كنط مذهبه بالتصورية الذاتية أو التصورية ، ويميز بينه وبين التصورية المطلقة حيث يقول : « إن قضية التصوريين الحقيقيين بهذا الاسم ، من المدرسة الأيلية إلى الأسقف باركلى ، هى أن كل معرفة حسية فهى ظاهرية ، وأن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، لأن العقل عندهم حدسى ومعانيه موضوعات حقة ، بينما المبدأ المهيمن على مذهبى التصورى هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهى ظاهرة ، وأن الحقيقة لا توجد إلا فى التجربة ، لأن العقل عندى صورى ووظيفة معانيه توحيد التجربة » .

---

(١) لفظ Transcendental من وضع المدرسيين يدلون به على بعض معان تسمو أو تعلو على مقولات أرسطو وتلائم جميع الموجودات ، وهى الوجود ولواحقه الواحد والحق والخير والقوة والفعل وغيرها . ولكن كنط صرفه إلى المعنى المذكور فوق فجعله صفة للصور أو المعانى والمبادئ التى يعتبرها خاصة بالفكر وحده والتى يدعوها باطنة أو ذاتية متى طبقت فى حدود التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا صورى . أما لفظ Trascendant فقد استعمله المدرسيون وكثيرون غيرهم إلى أيامنا للدلالة على سمو الله على المخلوقات ومفارقته لها ، واستعمله كنط بمعنى المفارقة والسمو من حيث الوجود ومن حيث المعرفة أيضاً أى حين تطلق الصور الفكرية إلى ما بعد التجربة . لذا أدينا هذا المعنى بقولنا مفارق ومفارقة . انظر أيضاً : A. Lalande, Vocabulaire de la philosophie

(و) وقوانا الفكرية ثلاث ، أى القوى التى ترد كثرة المادة إلى الوحدة ، أو بعبارة أدق مجموعات الصور المتجانسة ، لأن التصورية تنكر على العقل دعوى النفاذ إلى الجوهر وقواه : القوة الأولى هى الحساسية الصورية ، وهى غير الحساسية التجريبية التى تقبل من خارج مادة الإحساس ، فإن هذه المادة كيفية صرفة ، كاللون والصلابة والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، ونحن ندركها فى المكان والزمان ، فيجب تبيان أن المكان والزمان صورتان ذاتيتان تخلعهما الحساسية الصورية على مدركات الحساسية التجريبية ، فترتبها بوساطتهما فى علاقات أحياز فى المكان وتقارن وتعاقب فى الزمان ، وتجعل الرياضيات الخالصة أو البحتة ممكنة بأن توفر لها الصورة الفكرية اللازمة للضرورة والكلية . والقوة الثانية الفهم الصورى ، وهو غير الفهم المنطقى الذى لاينظر إلا إلى النسب القائمة على مبدأى الذاتية وعدم التناقض فى الأحكام التحليلية ، فإن هذه النسب تتناول الممكن فقط ، وهناك الموجود بالفعل وله نسب خاصة به . هذه النسب يضعها الفهم الصورى بين مدركات الحساسية فيؤلف أحكاماً كلية ضرورية ، فيجعل العلم الطبيعى ممكناً . (ومن هنا يتبين سبب تقديم كنط العلم الرياضى على العلم الطبيعى ، فإنه عنده يتضمن شرطى تصور الطبيعيات ، وهما المكان والزمان ، على حين أن أرسطو يؤخره لأنه يرى موضوعاته ، وهى الأعداد والأشكال ، مكتسبة بتجريدها من المحسوسات المتضمنة أصل معنيى المكان والزمان) . والقوة الثالثة النطق ، وهو حاصل على معان ثلاثة يرد إليها جميع المعارف فيحقق الوحدة التامة فى الفكر . هذه المعانى هى العالم والنفس والله : العالم يشمل جميع الظواهر الخارجية ، والنفس تشمل جميع الظواهر الداخلية ، والله علة الطائفتين من الظواهر . فنقد العقل يبين أن هذه المعانى صور بحتة وظيفتها هذا التوحيد ، وأنها إذا أخذت كموضوعات وجودية كانت مدعاة لأخطاء أو أغاليط لا حل لها ، ومن ثمة أن علم الميتافيزيقا ممتنع . وكتاب « نقد العقل النظرى » يأخذ لفظ العقل بمعنى واسع يعادل قولنا القوة الداركة ، وينقسم إلى قسمين كبيرين : الحساسية الصورية ، والمنطق الصورى ؛ وينقسم هذا القسم الثانى إلى قسمين : التحليل الصورى وموضوعه استكشاف الصور الذاتية للفهم ، والجدل الصورى وموضوعه أغاليط النطق .

٩٨ — الحساسية الصورية :

(ا) المكان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الظاهرة التي تشمل حواسنا الخمس . والزمان صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنة بصفة مباشرة ، وإلى قوة الحساسية الظاهرة بصفة غير مباشرة من حيث إن كل إحساس فهو حدث نفسي له موضعه من الزمان . وهنا يثير كنط مسألتين : الأولى هل لهاتين الصورتين وجود في الذهن وهل هما أوليتان ؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الميتافيزيقي . والثانية هل هاتان الصورتان موضوعيتان وصالحتان لاكتساب معارف أولية ؟ ويسمى البرهنة على هذه المسألة بالعرض الذاتي .

(ب) أما المسألة الأولى فيورد عليها كنط ثلاثة أدلة : الدليل الأول أننا لولا هاتان الصورتان لما استطعنا إدراك المحسوسات في المكان والزمان ، إذ أننا نتصور الموضوعات متحيزة خارجاً عنا وبعضها إلى جانب بعض ، فيرتبها ترتيباً مكانياً ، فصورة المكان مفترضة في كل تجربة ظاهرة ؛ ولدينا تصورات حسية متقارنة أو متعاقبة ، ونحن نقول إنها تقابل أشياء متقارنة أومتعاقبة ؛ فصورة الزمان مفترضة في التقارن والتعاقب ، أي في كل ظاهرة باطنة . الدليل الثاني أننا نستطيع أن نطرد من ذهننا الموضوعات والأحداث التي نضعها في المكان والزمان ، ولا نستطيع أن نمحو تصور المكان والزمان . ويعلم كنط أنه يمكن أن يقال إنهما معنيان كليان مجردان من التجربة كمعاني الأجناس والأنواع ، فيرد قائلا إن المعنى المجرد من التجربة ليس كلياً بمعنى الكلمة ، وإنما هو معنى عام يختصر الجزئيات المدركة ، وهو لذلك كلي نسبي يحتمل استثناء لاستحالة استيعاب الجزئيات جميعاً ؛ ثم هو أفقر من المعنى الجزئي لأنه يحتفظ ببعض عناصره ويغفل الباقي ! ثم إن أفراده هي الموجودة أولا ، وهي متباينة فيما بينها ؛ أما صورتا المكان والزمان فهما من جنس المكان والزمان الجزئيين ، ونحن نحصل على أجزائهما بقسمة المكان الواحد والزمان الواحد إلى أجزاء متجانسة ، فهما كليان حقاً حاصلان على « كمية مطلقة » . الدليل الثالث أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين . وليس في التجربة سوى مقادير متناهية ؛ وإن قيل إن المعاني العامة غير متناهية هي أيضاً من حيث إننا ندرج تحتها عدداً لا متناهياً من الأفراد ، كان الجواب

أن هذه المعانى ليست غير متناهية هى أنفسها ، ولكنها مجردة غير معينة ، وليست أفرادها متضمنة فيها كتضمن أجزاء المكان والزمان فيهما .

(حـ) وأما المسألة الثانية فيورد عليها كنط دليلا يعتبره حاسماً (وإن يكن أثبته فى الطبعة الأولى فقط من « نقد العقل النظرى » وذكره فى « مقدمة لكل ميتافيزيقا ») : الرياضيات علوم أولية ، والمطلوب تفسير إمكانها . الحساب علم الزمان إذ أن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة ؛ والهندسة علم المكان ؛ فإذا لم يكن المكان والزمان صورتين أوليتين موضوعيتين ، كانت المقادير الرياضية تجريبية ، وكانت القضايا الخاصة بها ذات كلية نسبية فحسب ، وانهارت الرياضيات الخالصة ؛ ولكنها قائمة ، تثبت للأعداد والأشكال علاقات كلية ضرورية ؛ فالنظرية النقدية لازمة .

(د) هذه الأدلة واهية . فالدليل الأول لا ينهض إلا إذا سلمنا لكنط أن الإحساس إحساس بكيفية صرفة لا امتداد لها فى ذاتها ولا مدة ، وهذا قول لازم من التصورية ، ساقط بسقوطها . فإننا إذا قلنا إن المحسوس متحيز فى مكان ، كان إدراك المكان مقارناً لإدراك المحسوس ، ولم تعد هناك ضرورة لأن يكون المكان مفارقاً للكيفية سابقاً عليها . وإذا قلنا إن التعاقب قانون الأحداث الظاهرة والباطنة ، وإن هذا التعاقب زمان بالقوة يصير زماناً بالفعل حالما نعده ، كان التعاقب أساساً للزمان ، ولم يكن الزمان مفترضاً للتعاقب [1] . والدليل الثانى يعنى أن تصور المكان والزمان لازم للمخيلة لأن وظيفتها تصور المحسوس الذى هو فى المكان والزمان ، ولا يعنى أن صورتى المكان والزمان غير مجردتين من التجربة . إن كنط يفهم التجريد على طريقة الحسيين ، ولكن هناك تجريداً من نوع آخر دل عليه أرسطو ، هو استخلاص الخصائص الجوهرية بحدس عقلى ؛ وليس هذا التجريد اختصاراً للجزئيات المدركة فحسب ، وإنما هو إدراك للماهية مهما يكن من عدد الجزئيات ، والماهية الحاصلة به مثال ونموذج لجميع الجزئيات الممكنة ، وهى من ثمة كلية ضرورية لتجردها عن الأعراض المخصصة لكل جزئى والمختلفة بين جزئى وآخر . فلم لا نقول إننا نحصل على معنيى المكان والزمان بتجريد المكان

---

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » ما يقوله أرسطو فى حقيقة المكان والزمان ، وفى طريقة إدراكنا لهما ، وفى التجريد ، وفى اللامتناهى .

والزمان الجزئيين عما يلابسهما من موضوعات وأعراض ؟ والدليل الثالث يعنى فقط أن المخيلة تتخيل دائماً مكاناً وراء مكان وزماناً وراء زمان ، ولا يعنى أنها تتخيل ، أو أن العقل يتعقل ، مكاناً وزماناً غير متناهيين بالفعل ، من حيث إن اللامتناهى فى المكان والزمان لا يوجد إلا بالقوة . والدليل الرابع قائم على أن كنط لم يفطن إلى أن باستطاعة العقل أن يحيل المحسوس معقولا بالتجريد ، ومن ثمة كلياً ضرورياً ، وأن التجريد الذى نعنيه أكثر تحقيقاً لموضوعية العلم ، لأنه يشتق موضوع العلم من ذات المحسوس ، ونظرية كنط تجعل هذا الموضوع شيئاً مغايراً للمحسوس وذاتياً صرفاً . هذه النظرية وليدة عقل اقتبل المذهب الحسى [1]. ثم أخذ يعمل على تصحيحه كى يصون العلم ، فلم يجد إلا أن يضيف للذات العارفة ما يتطلبه العلم ويأباه المذهب الحسى . وهذا التوفيق المصطنع بين العلم والتجربة هو العيب الأساسى فى فلسفة كنط بأكملها كما سنرى .

٩٩ — التحليل الصورى : (١) تحليل المعانى أو المقولات :

(ا) قلنا إن القسم الثانى من « نقد العقل النظرى » يسمى المنطق الذاتى ، وإنه ينقسم بدوره إلى تحليل وجدل . الغرض من التحليل تفسير الأحكام العلمية ، أى التركيبية الأولية . وهو ينقسم إلى قسمين : تحليل المعانى وتحليل المبادئ . أما تحليل المعانى فيدور على ثلاثة أمور : الأول الفحص عن المعانى الذاتية الرابطة بين الظواهر المعروضة فى المكان والزمان ربطاً كلياً ضرورياً ، ويسميها كنط مقولات ؛ الأمر الثانى بيان أن لهذه المعانى قيمة أولية أو موضوعية بالنسبة إلى الظواهر ، ويسمى كنط هذا البيان استنباط المقولات ؛ والأمر الثالث بيان كيف يتم تطبيق المعانى على الظواهر ، ويسمى كنط هذا البيان بالرسم الصورى . وأما تحليل المبادئ فمعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعى الخالص التى تسمح باستعمال هذه المعانى . وسيتبين كل هذا من التلخيص الآتى .

---

(١) اقتبل كنط المذهب الحسى إلى حد من السذاجة بعيد ، فإنه يقول إن علم الطبيعة يمكن أن يكون علماً بمعنى الكلمة لأن الثبات الضرورى للعلم ممكن فى المكان ، على حين أن علم النفس لا يمكن أن يصير علماً لعدم توفر الثبات فى الزمان ؛ إنه لم ير أن ثبات العلم آت من ثبات الماهيات التى ينظر فيها مهما يكن حظها من الزمان والمكان .

(ب) لأجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصى أولا أنواع الأحكام ، فنجد أنها أربعة : ذلك أننا إذا نظرنا إلى موضوع الحكم دون مفهومه لم يبق لنا إلا كميته أو ما صدقه ؛ وإذا نظرنا إلى المحمول مثل هذه النظرة لم يبق إلا أنه كيفية مضافة إلى الموضوع ؛ وإذا اعتبرنا العلاقة بين الموضوع والمحمول كان لنا معنى الإضافة ؛ وإذا اعتبرنا النحو الذى يترابط عليه الموضوع والمحمول كان لنا معنى الجهة . وعلى ذلك تنقسم الأحكام بحسب الكمية والكيفية والإضافة والجهة . ولكل من هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أنواع ، فنحصل على الجدول الآتى :

	جدول الأحكام	جدول المقولات	
من حيث الكم	كلية	وحدة	مثل : كل الناس مائتون .
	جزئية	كثرة	» : بعض الناس فلاسفة .
—	شخصية	جملة	» سقراط عالم .
من حيث الكيف	موجبة	وجود (١)	» الإنسان مائت .
	سالبة	سلب	» ليست النفس مائتة .
—	معدولة	حد	» النفس لا مادية .
من حيث الإضافة	حملية	جوهر	» الله عادل .
	شرطية (متصلة)	علية	» إذا كان الله عادلا فإنه يعاقب الأشرار
—	شرطية منفصلة	تفاعل	» اليونان أو الرومان هم أعظم شعب فى العصر القديم .
من حيث الجهة	احتمالية	إمكانا — استحالة	» السيارات قد تكون مأهولة .
	جبرية	وجود — لا وجود	» الأرض كرية .
—	يقينية	ضرورة — حدوث	» من الضرورى أن يكون الله عادلا.

(حـ) هذا الجدول يستلزم بعض الشرح : (١) فى كل قسم الحد الأول يعبر عن شرط ، والثانى عن مشروط ، والثالث عن المعنى الناتج من الجمع بين الاثنين . (٢) القسمان الأول والثانى يجب أن يضما معاً من جهة كونهما خاصين بموضوعات الحدس : الكمية خاصة بمقدار الظواهر ، والكيفية خاصة بدرجة شدتها : فهما تؤلفان المقولات الرياضية . والقسمان الثالث والرابع خاصان بوجود

---

(١) لا الوجود الواقعى ، بل الوجود المنطقى المدلول عليه بالرابطة ، مثل قولنا : المنطق « هو » العلم الذى . . . وبتعبير آخر ، الوجود المقصود هنا هو الإيجاب .

موضوعات الحدس ، فهما يؤلفان مقولات الحركة أو التغير أو العلم الطبيعي . (٣) القسمة الثلاثية فى كل قسم ، مع أن مبدأ عدم التناقض يقتضى القسمة الثنائية : ذلك لأن الملحوظ هنا هو الوجود ، وفى الوجود لا يرتفع الضدان كما يرتفعان فى المنطق الصرف ، إذ أنه متى تعارضت قوتان حدثت ظاهرة هى صورة أخرى لكمية القوة . (٤) مقولات الإضافة تعبر عن علاقة الشىء بالكيفية ، وهذه العلاقة إما أن تكون بين جوهر وعرض ، فيكون الحكم حملياً ، أو بين مبدأ ونتيجة ، أو علة ومعلول ، فيكون الحكم شرطياً متصلا ، أو بين الجنس وأنواعه ، فيكون الحكم شرطياً منفصلا . (٥) لما كان كل حكم تعبيراً عن نسبة ، كانت الإضافة المقولة الكبرى الشاملة لسائر المقولات .

(د) وقد نزيد المسألة إيضاحاً بالمقارنة بين موقف كنط وموقف أرسطو : (١) يقول كنط إن القصد الأول واحد عنده وعند أرسطو ، وهو وضع جدول شامل للأحكام . غير أن أرسطو وضع جدول الأجناس العليا التى تندرج تحتها جميع الموضوعات والمحمولات ، ووضع كنط جدول الوظائف المنطقية أو الروابط أو النسب بين الموضوعات والمحمولات . فأرسطو وجودى يرتب الأشياء وخصائصها ، وكنط ذاتى يرتب وظائف العقل . (٢) يأخذ كنط على أرسطو أنه جمع مقولاته جمعاً تجريبياً بتحليل الكلام الإنسانى . وقد يكون هذا صحيحاً ولا يقدح فى المقولات أنفسها ، ولا يمنع من إمكان ترتيبها ترتيباً منطقياً جامعاً مانعاً ، كما ذكرنا بهذا الصدد فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » . وكنط نفسه لم يستنبط مقولاته استنباطاً حقاً ، ولكنه استخرجها من جدول الأحكام كما تلقاه عن المنطق القديم . (٣) ويأخذ كنط على أرسطو أيضاً أن مقولاته ليست متجانسة : فمقولات الزمان والمكان والوضع ترجع إلى التصور الحسى لا إلى العقل . ولكن هذا لا يعد مأخذاً إلا بناء على مذهب كنط الذى يفصل بين الحس والعقل ، أما عند أرسطو فاللفظ فى الحكم معنى مجرد من المحسوس ، فالمقولات كلها معقولة مهما يكن من أصلها الحسى . (٤) ويأخذ كنط على أرسطو أيضاً أن ليس لنظريته خاصية معينة : فهى نفسية ومنطقية لأن المقولات فيها أنحاء الحكم والتعبير ؛ وهى ميتافيزيقية لأن المقولات فيها منصبة على الوجود . ولسنا ندرى ما يمنع أن يكون للنظرية خصائص ثلاث من ثلاث وجهات ، والفكر والوجود متطابقان فى فلسفة أرسطو ؟ بل ليس

لنظرية كنط خاصية معينة : فقد وضع فى جدوله الحكم الشخصى لأنه رأى أن هناك فرقاً ، من حيث الوجود ، بين اعتبار الفرد واعتبار البعض واعتبار الكل ، مع أن الموضوع الشخصى معادل للموضوع الكلى فى المنطق الصورى لأنه مأخوذ مثله بكل ما صدقه : فهل النظرية منطقية أو ميتافيزيقية ؟ كذلك وضع فى جدوله الحكم المعدول ، مع أن هذا الحكم موجب منطقياً فلم يكن هناك داع لتخصيصه بالذكر ، إلا أن يكون الملحوظ فيه نوع العلاقة بين المحمول والموضوع ، فيكون كنط نظر هنا أيضاً إلى الوجود وهو يضع جدولا منطقياً صرفاً. ثم إن مقولات الجهة ليست صادرة عن نفس المبدأ الصادرة عنه سائر المقولات : فإن هذه تدل (أو تريد أن تدل) على أنحاء ارتباط المحمولات بالموضوعات ، وتلك تريد أن تبين نوع وجود المحمولات للموضوعات ، فهى مأخوذة من اعتبار الوجود لا من اعتبار الوظيفة المنطقية فحسب ، أى أنها ثلاثة مواقف للعقل بإزاء الحكم ، لا ثلاث مقولات (٥) ويظهر التعمل فى جدول كنط من أنه أثبت مقولات لكى تتم له القسمة الثلاثية ليس غير : فإن التفاعل نوع من الفعل وداخل فى مقولة العلية ؛ والمقولة الثانية من مقولات الجهة (وجود — لا وجود) تشبه المقولة الأولى من مقولات الكيفية من جهة حدها الأول ، وتشبه المقولة الثانية من جهة حدها الثانى ، فإن الوجود يعادل الإيجاب ، واللاوجود يعادل السلب ؛ بينما مقولات أرسطو متمايزة معينة .

(هـ) أما استنباط المقولات أو التدليل على موضوعيتها ، فيتبين على هذا النحو : بالمقولات نوحد بين الظواهر ، إذ نثبت بها بين الظواهر علاقات كلية ضرورية وهذه العلاقات تجعل من الظواهر « موضوعات » بالإضافة إلينا ، أى أشياء نعتبرها موجودة وذات قيمة مستقلة عن وجودنا الشخصى . وليس يمكن هذا إلا إذا كانت الظواهر منطوية فى وجدان واحد بعينه ، « وجدان ذاتى » يظل هو هو ويوحد بينها ، على حين أن الوجدان التجريبى أو الحس الباطن يتغير باستمرار . هذا التوحيد هو الفعل الجوهرى للفكر ، وهذا الفعل مصحوب بشعور عقلى « ذاتى » خالص من كل موضوع يترجم بأنا أفكر . وإذن فى أصل الفكر توجد الوحدة الضرورية للإدراك ، وهى الأنا الخالص ، الأنا أفكر ، الذى هو عين الفهم ، والفهم قوة تلقائية وظيفتها الحكم أى الربط بين الظواهر . « الأنا

أفكر » صادر عن الوجدان ومصاحب لجميع التصورات . وكيف أقول « أنا » دون أن أثبت بإزائى شيئاً ليس إياى ؟ فالذات العارفة تفترض الموضوع المعروف ، أى تفترض حدوساً مرتبطة بعلاقات كلية ضرورية ، فإنى حينئذ أشعر بذاتى . فللمقولات قيمة موضوعية لأنها أحد عاملين يخلقان موضوعات التجربة ، والعامل الآخر حدوس الحساسية . وليس للمقولات من قيمة أو معنى دون المادة الآتية من الحس ، وليست هى معارف بالذات كالمعانى الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز ، وإنما هى مجرد روابط لتوحيد التجربة . فبدون الحدوس المقولات جوفاء ، وبدون المقولات الحدوس عمياء . وهكذا وجد كنط فى الوجدان نفسه مبدأ التوافق بين الحس والفهم ، ذلك المبدأ الذى وضعه ديكارت والديكارتيون فى الله .

(و) كيف تنطبق المقولات على الحدوس ؟ إنها لا تنطبق مباشرة ، ولكن كل مقولة تقتضى علامة تدل على أنها هى التى يجب تطبيقها دون غيرها . فكل مقولة يقابلها رسم دال على استعمالها المشروع . هذا الرسم تقوم به المخيلة المبدعة ، وهى قوة تلقائية تختلف عن المخيلة المستعيدة الخاضعة لقوانين تداعى الصور . فالمخيلة المبدعة هى الواسطة بين الحساسية والفهم ، وهى متوسطة حقاً إذ أنها تلقائية كالفهم وحسية كالحساسية . وهى تعمل فى اللاشعور فتقدم رسوماً تخطيطية للمقولات هى طرائق كلية لتصور المقولات على نحو حسى . ولكى تستطيع أن تخطط مثل هذه الرسوم يجب أن يكون هناك صورة أولية حسية تلائم جميع الظواهر . هذه الصورة هى الزمان ، وقد أسلفنا أنها صورة الحساسية بنوعيها . فلكل مقولة رسم يدل عليها على النحو الآتى : أولا رسم الكمية العدد أو مقدار الزمان : ذلك بأن جميع الظواهر تتعاقب فى الزمان ، وأن تصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية ، وإضافة آحاد إلى آحاد هى العدد ، فرسم الكلى جملة آنات الزمان ، ورسم البعضى عدد من الآنات ، ورسم الشخصى آن واحد . ثانياً رسم الكيفية الوجود فى الزمان أو مضمون الزمان ، من حيث إن كل ظاهرة فهى متضمنة فى زمان ، وأنها فى ذاتها كيفية : فرسم الوجود زمان يشغله حدث متصل ، ورسم السلب زمان خلو من الحدث ، ورسم الحد زمان فيه حدث غير تام أى فيه إحساس لا يبلغ إلى نهايته . ثالثاً رسم الإضافة نظام تعاقب الزمان : ذلك بأن الظواهر تملأ الزمان على أنحاء متنوعة ، بعضها يبقى وبعضها يمر ، بعضها يتعاقب وبعضها يتقارن : فرسم الجوهر

تصور البقاء فى الزمان ، ورسم العلية تصور التعاقب الراتب فى الزمان ، ورسم التفاعل أو الاشتراك تصور تقارن أعراض جوهرين فى الزمان . رابعاً رسم الجهة تصور الوجود فى جملة الزمان ، فإن الظواهر يمكن أن توجد إما فى أى زمن كان ، وهذا هو الإمكان ؛ أو فى زمن معين ، وهذا هو الوجود الواقعى ؛ أو فى كل زمن ، وهذه هى الضرورة . فالرسم الذاتى يعطينا فكرة عن الطريقة التى يمكن أن تطبق بها المقولات على الظواهر بوساطة فعل المخيلة المبدعة فى اللاشعور .

(ز) هكذا يقول كنط ، ولنا على أقواله ملاحظات : فأولا ليس العدد رسماً للكمية ، ولكنه حقيقة الكمية المتصورة ، فإن العدد جمع آحاد موجودة أو مفترضة ، وليس يهم كونه يتم فى الزمان . ثانياً ليس الوجود فى الزمان رسماً للكيفية ، ولكنه هو أيضاً حقيقة الموضوع المتصور ، فإن الظاهرة كيفية بذاتها . ثالثاً ليس نظام تعاقب الزمان مقابلا لمقولات الإضافة ومحتماً تطبيقها ، فإن البقاء فى الزمان قد يتفق للعرض كما يتفق للجوهر ، ونحن نستطيع تصور جوهر لا يبقى سوى لحظة واحدة ؛ وتصور التعاقب الراتب لا يدل دائماً على العلية ، بل قد يكون محض تعاقب ؛ وكذلك تصور تقارن أعراض جوهرين لا يدل حتماً على التفاعل: فكيف نميز بين مختلف الحالات ؟ . رابعاً ليس تصور الوجود فى جملة الزمان مقابلا لمقولات الجهة : فليس الإمكان مجرد الوجود فى أى زمن كان ، وليست الضرورة مجرد الوجود فى كل زمن ؛ ولكن لكل منهما تعريفاً قائماً على ماهية الشىء من حيث هو موجود بذاته أو مفتقر إلى غيره ، وكنط لا يلحظ الماهية المعقولة لأنه يجعل من العقل قوة غير مدركة . أما الوجود فى زمن معين ، فيرجع إلى مقولة الكيفية كما سبق . وعلى ذلك فلكل مقولة فى واقع الأمر مفهوم يختلف عن الرسم الخيالى الذى يقال إنه يدل عليه ، وهذا المفهوم يدركه العقل ، ولكن العقل عند كنط غير مدرك .

(ح) والآن وقد تمت نظرية الأحكام التركيبية الأولية ، أى نظرية الحساسية والفهم والتطابق بينهما ، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث وتهافت . إن كنط ، لكى يبرر موضوعية الإحساس ، يضع شيئاً خارجياً مؤثراً فينا ، فيناقض مذهبه من حيث إن العلية عنده مقولة جوفاء ، إن خولتنا الحق فى الربط بين الظواهر ،

فهى لا تخولنا الحق فى الخروج من الظواهر إلى أشياء بالذات هى غير معلومة فى أنفسها . فلم ينتقل كنط من التصورية إلى الموضوعية كما زعم . ولكى يبرر موضوعية القضايا العلمية ، يضع المقولات ، ولكنه يريدها على أن تكون جوفاء ، فيدع القضايا العلمية غير مفهومة ، إذ لا التجربة تثبت لها الكلية والضرورة ، والتجربة جزئية حادثة ، ولا العقل يثبتهما ، والعقل يطبق المقولات من غير إدراك خاص ، بناء على رسوم خيالية لا تدل فى حقيقة الأمر على المقولات . فالنتيجة أن القضية العلمية كاذبة من حيث إن العقل يوقع فيها نسبة بين حدين هما بريئان منها . فلم ينتقل كنط من المذهب الحسى إلى المذهب العقلى كما زعم . وذلك لأنه لم يصحح المذهب الحسى إلا بمجموعة ألفاظ هى المقولات ، فلم يوفق إلى تفسير المطابقة بين الحس والعقل . إن هذه المطابقة لا تفسر إلا بنظرية أرسطو فى التجريد ، حيث تقدم التجربة مادة الحكم ، أى الموضوع والمحمول متحدين أو متضامنين ، فيحيلهما العقل ماهيتين مجردتين ومن ثم كليتين ضروريتين ، ويدرك النسبة بينهما . ولما كانت فلسفة كنط بأكملها قائمة على نظرية المقولات فقد انهارت بانهيار هذا الأساس . ولن نصادف فيما تبقى منها سوى أخطاء فوق أخطاء .

١٠٠ — التحليل الصورى : (٢) تحليل المبادئ :

(ا) يقول كنط : على أن الرسوم الخيالية لا تكفى لجعل الظواهر موضوعية ، فإن فعلها مقصور على بعث مقولة معينة دون أن يبرر تطبيق هذه المقولة . بيد أنها تجعل من الممكن تأليف أحكام تركيبية أولية هى موضوعية . هذه الأحكام هى مبادئ الفهم الخالص يؤلفها ابتداء بتعيين شروط الرسوم تطبيقاً موضوعياً. ومن اليسير الآن أن نستنبط مبادئ العلم الطبيعى الخالص استنباطاً أولياً، فإن جدول المقولات يقودنا إلى جدول المبادئ : فلمقولات الكمية مبدأ هو (جميع الحدوس مقادير متصلة » إذ أنها معروضة فى المكان والزمان اللذين هما مقداران متصلان . ولمقولات الكيفية مبدأ هو « فى كل ظاهرة ، الشيء الواقعى (الذى هو موضوع الإحساس) حاصل بالضرورة على كمية شدة أو على درجة » إذ يجب أن يكون للأشياء درجة تأثير على حواسنا لكى تحدث فينا إحساسات ، وتختلف

الأشياء فى هذه الدرجة فتختلف الإحساسات . وهذان المبدآن رياضيان يبرران تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعى . ولكل من مقولات الإضافة مبدأ : المبدأ الأول « الجوهر باق فى تعاقب الظواهر ، وكميته لا تزيد ولا تنقص » إذ لما كان الجوهر لا يتغير من حيث وجوده، فلا يمكن أن تزيد كميته أو تنقص . المبدأ الثانى « جميع التغيرات تقع تبعاً لقانون ترابط العلة والمعلول » أى فى تعاقب منتظم ، إذ لو كانت نسبة التعاقب بين الظواهر غير منتظمة ، لما كان للنسبة قيمة موضوعية ، وما انتظام التعاقب إلا العلية . المبدأ الثالث « جميع الظواهر المدركة معاً فى المكان متفاعلة » فإن الشرط الذى يجعل معرفة التقارن موضوعية هو أن يكون شيئان بحيث لا يوجد أحدهما قبل الآخر ولا بعده ، فتقارنهما هكذا هو العلامة التى تسمح لنا بتطبيق مقولة التفاعل . ولكل من مقولات الجهة مبدأ : المبدأ الأول « كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة (وهى المكان والزمان والمقولات) فهو ممكن » . المبدأ الثانى « كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود فى الواقع » أى أن إدراك الشىء ، أو إدراك علاقته بشىء مدرك ، تبعاً لمبادئ الإضافة ، يدل على وجوده الواقعى . المبدأ الثالث « كل ما يتفق مع الوجود الواقعى تبعاً للشروط العامة للتجربة فهو ضرورى » . ويلزم من هذا أن ليس فى الطبيعة صدفة أو علية عمياء ، وإنما كل شىء فيها يتوقف على شروط ، ويقع بموجب ضرورة معقولة . ومبادئ الإضافة والجهة تعين الأشياء بعلاقاتها فيما بينها ، أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة ، فهى مبادئ قوية (« دينامية ») أى مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية .

(ب) والنتيجة التى وصلنا إليها هى أن المقولات والمبادئ تعنى أن الطبيعة لكى تكون معلومة لنا ، يجب أن تطابق الشروط التى نستطيع أن نتصور وجودها عليها ، أو أن شروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر . وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذى أحدثه كنط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بدل أن يعتقد الناس جميعاً أن الفكر يدور حول الأشياء . ولكن هل هناك استنباط حقاً ؟ الحق أن كنط رأى العناصر الضرورية للعلم ، والموجودة فى العلم بالفعل ، والتى لا تدرك بالحواس ، فاستخلصها وحاول أن يستنبطها فما فعل إلا أن وضعها وضعاً ، وما كان الاستنباط إلا محاولة صناعية . وهو يلتمس دليلاً آخر على صحة مذهبه : فإنه ينبه على أن التحليل

كما عرض للآن ، افتراضى ذهب فيه من الأحكام كما هى فى الفكر إلى الشروط التى تفسرها ؛ فإذا هو بين أن هذه الشروط إن خولفت ، أى إن طبقت المقولات والمبادئ على الأشياء بالذات كما تفعل الميتافيزيقا ، بدل أن تقصر على الظواهر كما تقضى به « التصورية النقدية » ، لم يبق هناك معرفة بمعنى الكلمة ، انقلب الفرض مذهباً مقرراً . وبعبارة أخرى إنه يريد أن يقدم على صحة مذهبه برهاناً بالخلف بعد أن قدم البرهان المستقيم . وذلك ما يحاوله فى « الجدل الذاتى » حيث ينقد معانى النطق أو معانى الميتافيزيقا . وسوف نرى أن هذا النقد ما هو إلا محاولة صناعية أخرى .

١٠١ — الجدل الصورى : (١) تعريفه :

(ا) المسألة الثالثة من مسائل الفلسفة النقدية هى قيمة الميتافيزيقا . ولهذا اللفظ عند كنط معنيان : الواحد أن الميتافيزيقا هى « النقد » أى الفحص عن العناصر الأولية فى المعرفة وفى العمل : فمن الجهة الأولى هى ميتافيزيقا الظواهر كما تبدو فى « نقد العقل النظرى » الذى نلخصه فى هذا الفصل ؛ ومن الجهة الثانية هى ميتافيزيقا الأخلاق كما تبدو فى « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » وفى « نقد العقل العملى » اللذين سنلخصهما فى الفصل التالى . والمعنى الثانى أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يدعى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة . هذه الميتافيزيقا هى التى يقصد كنط إلى إبطالها هنا ، لأنها فى اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية ، إلى الأشياء كما هى فى أنفسها . فهو يتابع الحسيين فى هذه النقطة ، ويطبق المبدأ التصورى بكل دقة ، فيفترق عن ديكارت ومالبرانش وليبنتز وباركلى فى اعتقادهم أن العقل واقع على صور الوجود وذاهب منها إلى أصولها . وكان طبيعياً أن يرفض كنط قبول الميتافيزيقا كعلم بالشيء بالذات بعد النتائج التى خرج بها من تحليل الحساسية والفهم ، فضلا عن اعتداده بالواقع من أن الميتافيزيقا ليست مقبولة عند الجميع كالرياضيات والعلم الطبيعى ، فإن هذا يدل فى عرفه على أنه لو كان لنا حدس عقلى لكانت الميتافيزيقا كالعلمين الآخرين . وهو يرى أن الاعتقاد العام بأن العقل الإنسانى يستطيع أن يضع مثل هذا العلم ، إنما هو نتيجة وهم قاهر يريد هو أن يبدده فى هذا القسم من الكتاب

بالكشف عن منشئه وطبيعته .

(ب) منشأ الوهم الميتافيزيقى قوة من قوانا الفكرية وأعلاها ، هى النطق . لذا كان هذا الوهم ملازماً للفكر الإنسانى وعسير التبديد . يختلف النطق عن الفهم فى أن وظيفة الفهم الحكم ، أى الربط بين الظواهر بوساطة المقولات وتركيبها فى قضايا ، ووظيفة النطق الاستدلال بالأقيسة الثلاثة المعروفة : الاقترانى ، والشرطى المتصل ، والشرطى المنفصل . إلا أنه يستعمل هذه الوظيفة على نحوين : نحو منطقى ، ونحو مفارق ، أما النحو المنطقى فيقوم فى إدراج حدس (المقدمة الصغرى أو المشروطة) تحت قاعدة (المقدمة الكبرى أو الشرط) بحيث يرد معرفة جزئية إلى معرفة كلية باعتبار هذه شرط تلك ، وهكذا إلى غير نهاية . وأما النحو المفارق فيتجه على العكس إلى اعتبار سلسلة الشروط جملة تامة ، أى أنه يمضى فى توحيد المعرفة حتى يبلغ إلى المطلق فيدعى تقديم برهان تام عن المشروط ، أو يمضى من الوجود التجريبى ، لا إلى وجود يمكن أن يقع فى التجربة ، بل إلى وجود أخير مجاوز للتجربة بالمرة . ولكن المحقق تحليلياً هو أن المشروط يفترض شرطاً ، فالمبدأ الذى يصعد المنطق بموجبه من مشروط إلى لا مشروط ، هو مبدأ تركيبى يجاوز مجال المنطق الصرف ؛ وهو أولى فى نفس الوقت إذ أن التجربة لا تعطينا مبدأ أول . وقد مر بنا أن الحكم التركيبى الأولى لا يعد مقبولاً إلا إذا اشتمل على حدس حسى . فاستدلال النطق عبث لا غناء فيه لأنه يركب أقيسة فاسدة مؤلفة من أربعة حدود ، إذ تنتقل المعانى كما هى فى الفكر (أى من صور بحتة) إلى أشياء بالذات خارجة عن متناول الفكر ، فيكون لكل من هذه المعانى مدلولان ، الواحد صورى فى المقدم ، والآخر مادى فى التالى .

(حـ) وطبيعة الوهم الميتافيزيقى أن النطق ، لما كان لا يصادف المطلق فى التجربة ، يخترع معانى يعتبرها المبادئ القصوى . هكذا فعل أفلاطون حين ترك العالم المحسوس وتوغل فيما فوقه على أجنحة المثل فى خلاء العقل الخالص ، فأشبه حمامة تشق الهواء فتحس مقاومة فيخيل إليها أنها تكون أكثر توفيقاً لو طارت فى خلاء مطلق . وكما أن النظر فى صورة الأحكام كشف لنا عن المقولات أو معانى الفهم ، كذلك النظر فى صورة الاستدلالات يكشف لنا عن معانى النطق هذه . ذلك بأن القياس الاقترانى (وهو يسند محمولا إلى موضوع ، أى كيفية إلى جوهر)

متى استخدم فى الفحص عن المطلق الذى تنتهى إليه ظواهرنا الوجدانية ، وصل إلى موضوع لا يستعمل كمحمول فلا يستند إلى شىء آخر : هذا الموضوع هو معنى الأنا أو النفس كجوهر . والقياس الشرطى المتصل (وهو يعلق مشروطاً على شرطه) متى استخدم فى الفحص عن العلة المطلقة للعلل الطبيعية ، وصل إلى معنى العالم كجملة العلل أو الشروط . والقياس الشرطى المنفصل (وهو يعارض بين حدين فيضع أحدهما بناء على ارتفاع الآخر) متى استخدم للفحص عن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر ، وصل إلى معنى العلة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله . ومن هنا نشأت ثلاثة علوم : علم النفس النظرى يزعم أنه علم النفس باعتبارها جوهراً مفكراً ؛ والعلم الطبيعى النظرى يزعم أنه علم العالم باعتباره جوهراً كذلك ؛ والعلم الإلهى النظرى يزعم أنه علم الله . فبمراجعة مسائل هذه العلوم وأدلتها ، يتبين لنا أن الأدلة سوفسطائية ، وأن المسائل وهمية نشأت من اعتقاد أننا ندرك بتلك توحيداً نهائيًّا .

(د) سوف يتضح الآن مقصد كنط باستخدام هذه الأقيسة الثلاثة ، فيتضح مقدار ما بذل من تصنع وافتعال . إننا لا نرى مسوغاً لوضع النطق كقوة متمايزة من الفهم ، فإن معانى النفس والعالم والله تكتسب بتطبيق مقولتى الجوهر والعلية على كل ظاهرة قبل النظر إلى جملة الظواهر . وكنط نفسه يذكر بين المقولات مقولة « الجملة » ففكرة « جملة الظواهر » متوفرة للفهم ، وفى المقولات الثلاث المذكورة الكفاية . ولكن كنط ورث عن ڤولف هذا التقسيم للميتافيزيقا ، وورث فكرة النطق عن الأفلاطونيين ، من فلاسفة ومتصوفين ، وكانوا يميزون بين قوة استدلالية تضع العلم الطبيعى ، وقوة حدسية تدرك الروحيات ، دون أن يفطنوا إلى أن علمنا بالروحيات قائم هو أيضاً على تطبيق مبدأ العلية ، لا على حدس مباشر ؛ فأراد هو أن يلتمس لكل ذلك أساساً منطقيًّا .

١٠٢ — الجدل الصورى : (٢) نقد علم النفس النظرى :

(ا) يدعى هذا العلم أنه يبرهن على وجود النفس كجوهر قائم بذاته ابتداء من « أنا أفكر » ، وأنه يعين ماهية النفس بتطبيق المقولات على « أنا أفكر » فيصل إلى أن النفس بسيطة ، وشخصية أى باقية هى هى تحت ما يعرض لها من تغيرات ،

وخالدة . فهو يرجع إلى أربع مسائل كبرى يركب لها أربعة أقيسة . ولكن هذه الأقيسة أغاليط يشتمل كل منها على أربعة حدود لأن أحد الحدود الثلاثة فى الظاهر مأخوذ فى الحقيقة بمعنى فى إحدى المقدمتين وبمعنى آخر فى الأخرى . لذا يسمى كنط هذه الأقيسة «أغاليط العقل الخالص» .

(ب) المسألة الأولى جوهرية النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس : « ما لا يتصور إلا كذات ؛ فهو لا يوجد إلا كذات ، وهو من ثمة جوهر ؛ والموجود المفكر لا يتصور إلا كذات ؛ وإذن فهو لا يوجد إلا كذات أى جوهر » . هذا القياس غلط لأن المقصود بالذات فى المقدمة الكبرى هو « الشيء » الذى يتصور كذات ، أى الذات التى تدرك كذلك ، أو الذات التى هى فى الوقت نفسه موضوع إدراك ؛ وفى الصغرى ليس المقصود « شيئاً » من حيث إن قولنا الموجود المفكر أو أنا أفكر لا يتضمن موضوع فكر ، بل يعنى الشرط الضرورى لإمكان الحكم وإحداث وحدة الشعور ، فإن « أنا أفكر » هى الصورة التى تجمع الظواهر فى فكر واحد بعينه . ذلك بأن ليس لنا حدس بنفسنا كذات مفكرة ، وكل ما ندركه هو فكرنا متعلقاً بموضوعات لا مستقلاً . فإذا طبقنا المقولات على « أنا أفكر » كان هذا التطبيق فعلا منطقياً صرفاً عاطلا من أية قيمة موضوعية ، من حيث إن المقولات لا تطبق تطبيقاً موضوعياً إلا على الحدوس الحسية . فلا يسوغ الانتقال من وحدة الفكر كشرط منطقى إلى وحدة جوهر متقوم بذاته .

(ح) المسألة الثانية بساطة النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا الأساس : « الموجود الذى يفترض فعله ذاتاً بسيطة هو جوهر بسيط ؛ والنفس موجود يفترض فعله (وهو الفكر) ذاتاً بسيطةً (لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة ، وهذا ما لا يستطيعه الموجود المركب) ؛ وإذن فالنفس جوهر بسيط » . ولكن المراد بلفظ بسيط فى الكبرى موجود مدرك بالحدس كموجود بسيط ؛ وفى الصغرى المراد موجود يتراءى لنفسه كأنه موجود بسيط . وبعبارة أخرى : لأجل أن نفكر يكفى أن نعتبر نفسنا ذاتاً بسيطة ، وليس من الضرورى أن نكون كذلك حقاً .

(د) المسألة الثالثة شخصية النفس ، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس : « الحاصل على الشعور بذاته فى أوقات مختلفة هو جوهر شخصى ؛ والنفس حاصلة على هذا الشعور ؛ وإذن فالنفس جوهر شخصى » . ولكن هنا أيضاً ينتقل القياس

من الشعور بالذات فى أوقات مختلفة ، وهو الشرط الصورى أو المنطقى لتصوراتنا كما سبق القول ، إلى بقاء الذات هى هى ، مع أن هذا التصور المنطقى قد يبقى وتتغير الذات إذا كانت الذوات المتعاقبة تتوارث حالة نفسية واحدة بعينها .

(هـ) المسألة الرابعة تقوم النفس بذاتها ومن ثمة استطاعتها البقاء بعد فناء الجسم، تدلل عليها الميتافيزيقا بهذا القياس : « الشىء المعلوم مباشرة له وجود متمايز من وجود الشىء المعلوم بالواسطة؛ والنفس تعلم ذاتها مباشرة ، فى حين أن الجسم لا يعلم إلا بوساطة النفس؛ وإذن فالنفس متمايزة من الجسم» . هذا القياس يذهب من المعرفة إلى الوجود : أنا أعرف الأنا متمايزاً من اللاأنا ، ولكن هل تعنى هذه المعرفة أن الأنا مستقل حقًّا عن اللاأنا؟ أليس يمكن أن تكون لدى هذه المعرفة وأنا مركب من نفس وجسم ؟ وهذا القياس مبنى على تمايز النفس والجسم ، مع أن الجسم تصور حاصل فى الحساسية بتأثير علة مجهولة ، وليس التصور شيئاً خارجاً عن الذات المتصورة حتى نقول بإدراك مباشر وإدراك غير مباشر ؟ وقد تكون العلة المجهولة روحاً ، وقد لا يكون هناك إلا جوهر مشترك هو جسم فى صورة المكان وروح فى صورة الزمان ، مادام إدراك الشىء بالذات ممتنعاً علينا . فالفلسفة النقدية تخلصنا من مسألة تمايز النفس والجسم وتفسير العلاقة بينهما ، وهى مسألة غير قابلة للحل كما يشهد مذهب ديكارت والمذاهب الصادرة عنه . والفلسفة النقدية تخلصنا من المادية ، فما دمنا لا نستطيع البرهنة على وجود النفس وحقيقة الخلود ، فإننا للسبب عينه ننكر على الماديين إمكان البرهنة على عدم وجود النفس وعدم الخلود .

(و) ذلك نقد كنط لعلم النفس النظرى كما يوجد عند ديكارت والديكارتيين بما فيهم ڤولف . وكنط محق فى بعض هذا النقد ، مبطل فى الباقى . إنه محق فى قوله إننا لا ندرك النفس مباشرة ، أى أن ليس لنا إدراك موضوعه ذات النفس ، ولكن كل إدراك فهو واقع على موضوع ومصحوب بالشعور بالذات . وإنه مبطل فى دعواه أن هذا الشعور لا يصلح أساساً للتدليل على وجود النفس وماهيتها ، وأن الأدلة السالفة أغاليط . إنه يميز بين الأنا الذاتى أو الصورى والأنا التجريبى ، ويقول عن الأول إنه مجرد موضوع منطقى أو مجرد حد فى قضية ، ويقول عن الثانى إنه ظاهرة خاضعة للمقولات كسائر الظواهر ، وأن ليس هناك ما يبرر الخروج من

الفكر إلى الوجود . ولكنه هو الذى يلزمنا مذهبه ويحاجنا به كأنه ثابت لا ينقض . إن الشعور بالذات فعل ، والفعل وجود ، ولا يعقل أن يكون الوجود هنا مقولة الوجود أو الإيجاب ، فلفظ الذات مأخوذ بمعنى واحد فى المقدمتين . فهذه حالة واحدة على الأقل لاتخضع للشروط العامة التى يزعمها كنط للمعرفة وهى المقولات . وديكارت على حق حين يقول إنه يدرك وجود الأنا المفكر إدراكاً مباشراً ، وإن كان قد أخطأ الحق حين ظن أن الإدراك المباشر واقع على جوهر لا مادى . وقد غلا كنط فى الفصل بين الفكر والوجود حتى فصل بينهما فى « أنا أفكر » . وفى هذه الملاحظات ما يوضح وجه الحق فى المسائل الأولى والثانية والثالثة . أما المسألة الرابعة فالحجة الأولى فيها صائبة : إن معرفتى الأنا متمايزاً من اللاأنا لا تدل بذاتها على أن الاثنين متمايزان فى الواقع ، وعلى أن الإنسان قد لايكون مركباً من نفس وجسم متحدين اتحاداً جوهرياً . ولكن الحجة الثانية مبنية على مذهب كنط فى المعرفة ، وليس هذا المذهب ملزماً كما تقدم . وإذا كان إنكار جوهرية الجسم والنفس يسقط دعوى الماديين ، فهو يسقط أيضاً دعوى الروحيين : فأى ربح يعود علينا من الفلسفة النقدية ؟

١٠٣ — الجدل الصورى : (٣) نقد العلم الطبيعى النظرى :

(ا) يقول كنط لأجل تعيين مسائل هذا العلم ينبغى الرجوع إلى المقولات ، فما معانى النطق إلا بعض مقولات الفهم مطلقة من قيود التجربة . إن مبدأ الاستدلال هذا هو المشروط ، وهذا المشروط سلسلة ، فالمقولات التى تنطبق عليه هى التى يكون التركيب فيها سلسلة من الشروط مترتبة بعضها على بعض . فمن حيث الكمية ، نجد أن كل حدس فهو مصحوب بمقدارين هما الزمان والمكان : أما الزمان فالظواهر التى فيه تؤلف لذاتها سلسلة ؛ وأما المكان فليس سلسلة لذاته وإنما هو مركب ، ولكن إذا اعتبرنا طريقة إدراكنا وجدنا أن له ما نقوم به من تركيب أجزائه هو تركيب متتال ، ومن ثمة يتم فى الزمان ويؤلف سلسلة ؛ والنطق يقتضى أن يكون للعالم بداية فى الزمان وحد فى المكان حتى يقف عند المطلق . ومن حيث الكيفية أو حقيقة العالم فى المكان ، نصادف مسألة ما إذا كان المركب فى المكان ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ ، إذ أن مثل هذه القسمة التامة أو اللامشروطة

هى التى تعتبر عند النطق التفسير الوافى للمركب . ومن حيث الإضافة ، نجد أن من بين مقولاتها مقولة العلية وحدها تتضمن علاقة تتال بين حدود ، والنطق يطلب علة أولى كشرط مطلق لسلسلة العلل فى العالم ، ولا تكون العلة أولى ، أى خارجة عن سلسلة العلل الطبيعية ، إلا إذا كانت حرة . ومن حيث الجهة ، نجد أن من بين مقولاتها اثنتين فقط يمكن أن يؤلفا سلسلة ، هما مقولتا الضرورة والحدوث ، والنطق يسعى إلى إقامة الحادث على الضرورى باعتبار الضرورى الشرط المطلق بجملة الموجودات .

(ب) فالنطق يعتبر هذه القضايا الأربع موضوعية ، بدل أن يعتبرها مجرد تركيب منه ، ويسخر الفهم للتدليل عليها ، أى لإبطال التسلسل إلى ما لا نهاية فى تلك المواضع الأربعة . ولكن الفهم يدلل أيضاً على نقائض هذه القضايا ، لأنه بذاته لا يملك إلا أن يرد ظاهرة مشروطة إلى ظاهرة مشروطة ، وهكذا إلى غير نهاية ، بحيث تبدو القضايا ونقائضها لازمة على السواء ، فنقع فى تناقض كما يتبين من الجدول الآتى :

نقائض النطق الخالص

للعالم بداية فى الزمان ، وهو محدود فى المكان .	ليس للعالم بداية ولا حد ، ولكنه لامتناه من حيث المكان والزمان .
كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شىء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة .	لا شىء مركباً فى العالم مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شىء بسيط.
العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع ظواهر العالم ، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير هذه الظواهر .	ليس هناك حرية ، ولكن كل شىء فى العالم يحدث بموجب قوانين طبيعية .
العالم المحسوس يتعلق بموجود ضرورى سواء أكان جزءاً منه أو كان علة مفارقة له .	ليس يوجد موجود ضرورى سواء فى العالم أو خارج العالم باعتباره علته .

فالفهم والنطق متعارضان ، وهما مع ذلك يؤلفان عقلنا . ويبدو هذا التعارض واضحاً فى القياس التالى : « حين يوجد المشروط توجد سلسلة شروطه بأكملها ؛ والمشروط موجود ؛ وإذن فسلسلة شروطه موجودة» . هذا القياس غلط لأنه يحتوى

على أربعة حدود : ففى المقدمة الكبرى الموضوع أى « المشروط » مأخوذ باعتباره موضوعاً معقولا مستقلاً عن شروط الحساسية أو الحدس ، وهذا هو الحال فى القضايا جميعاً ؛ وفى المقدمة الصغرى « المشروط » مأخوذ طبعاً باعتباره العالم الظاهرى الماثل فى حسنا ، وهذا هو الحال فى نقائص القضايا . فبأى حق نستدل بحد أوسط ذى معنيين وننتقل من الظاهرة إلى الشىء بالذات ؟

(حـ) ونحن نلاحظ أولا أنه ما دام الغلط ناشئاً من التردد بين معنيين ، فليس يصح القول أن العقل متناقض مع نفسه ، إلا بمعنى للعقل واسع يشمل الفهم والنطق ، وهو المعنى الذى أراده كنط بعنوان كتابه . فيبقى مبدأ عدم التناقض مصوناً ، لأن التعارض ههنا واقع بين قوتين مختلفتين لكل منهما وجهة خاصة ، ومن شروط التناقض أن يكون الموضوع فى المقدمتين واحداً بعينه . ونلاحظ ثانياً أن كنط يلزمنا مذهبه ويريدنا على أن نؤمن معه بقوتين عقليتين متعارضتين ونستدل كاستدلاله . ولكننا نؤمن بعقل واحد ينظر إلى الأشياء نظرة واحدة ، وإذا حكمناه فى القضايا ونقائضها وجدناه يحكم بأن فى كل تقابل إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة ، فيرتفع التناقض بالفعل. وها نحن أولاء نورد استدلالات كنط ونعقب عليها بإحقاق قضية وإبطال أخرى .

(د) التناقض الأول : القضية : « للعالم بداية فى الزمان ، وهو متناه أو محدد فى المكان » . دليل الشق الأول أنه إذا لم يكن للعالم بداية كانت كل لحظة مسبوقة بزمان غير متناه ، وهذا خلف لأن معنى اللانهاية فى الزمان أن هناك سلسلة لا تتم أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان العالم لا متناهياً فى المكان لاقتضت الإحاطة به جمع وحداته على التوالى فى زمان غير متناه ، ولا يمكن عبور الزمان اللامتناهى كما تقدم . نقيض القضية : « ليس للعالم بداية ولا حد ، ولكنه لا متناه من حيث الزمان والمكان » . دليل الشق الأول أنه لو كان للعالم بداية لكان تقدمها زمان متجانس ، وفى مثل هذا الزمان تتساوى الآنات فى عدم احتوائها ما يرجح وجود العالم على عدم وجوده ، فلم يكن العالم ليوجد أبداً . ودليل الشق الثانى أنه لو كان للعالم حد لكان هذا الحد خلاء أى لا شيئاً ولا حداً ، فلم يكن العالم محدوداً . ونحن نسلم القضية ، مع تحفظ على الشق الأول وهو أنه لا يقام على هذا الشق برهان ضرورى ، كما بينا ذلك فى الرد على قول أرسطو بقدم العالم ؛ وفى

عرض موقف القديس توما الأكويني من هذه المسألة ؛ ثم مع تحفظ على الشق الثاني وهو أن حد العالم لا يتعلق بإمكان إحاطتنا به ، كما يذكر كنط ، بل بطبيعة المادة فإن للمادة الموجودة بالفعل سطحاً بالضرورة والسطح محدود ، على ما يذكر أرسطو . أما نقيض القضية فنقول عن شقه الأول إن فى الاستدلال عليه خطأ ، إذ أن هذا الاستدلال يعتمد على فكرة أن الزمان شيء متجانس سابق على العالم مستقل عنه ، وهذا غير صحيح لأن الزمان وهو عدد الحركة يوجد بوجود العالم المتحرك فإذا سلمنا أن العالم لم يوجد « فى » الزمان ، لم تكن النتيجة المحتومة أنه قديم كما يريد الاستدلال ، بل إنه قد يكون قديماً ، وقد يكون حادثاً وجد « مع » الزمان أو أن الزمان وجد معه . ونقول عن الشق الثاني (« ليس للعالم حد » إنه إذا كان العالم محدوداً كان حده سطحه الخارجي ، كما بينه أرسطو) .

(ﻫ) التناقض الثاني : القضية : « كل جوهر مركب (أى الجوهر المادى) فهو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شيء إلا وهو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة » . ذلك بأنه لو كانت المادة مركبة إلى غير نهاية ، لكان تحليلها يستتبع انعدامها ؛ فلكي تبقى يجب أن يقف التركيب عند حد ، أى أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة . نقيض القضية : « لا شيء مركباً فى العالم مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد فى العالم شيء بسيط » . ذلك بأن التركيب لا يمكن إلا فى المكان بحيث يكون عدد أجزاء المركب مساوياً لعدد أجزاء المكان الذى يشغله ، ولكن المكان لا يتألف من أجزاء بسيطة بل من أمكنة ، والأجزاء الأولى إطلاقاً لمركب ما هى بسيطة ، فيلزمنا القول أن البسيط يشغل مكاناً ، أى أن البسيط مركب ؛ وهذا خلف . ونحن نرفض القضية ، ونحيل القارئ إلى ما قلناه فى حجج زينون الأيلى وردود أرسطو عليها. أما احتجاج كنط بأنه لكى لا تكون المادة مركبة إلى غير نهاية يجب أن يقف التركيب عند أجزاء بسيطة ، فيرد عليه بأن إضافة البسيط إلى البسيط لا تنتج الامتداد فيجب وضع الامتداد أصلا كما يقول الدليل على نقيض القضية ، ونحن نسلم بهذا النقيض .

(و) التناقض الثالث : القضية : « العلية الطبيعية ليست العلية الوحيدة التى ترجع إليها جميع ظواهر العالم ، بل من الضرورى التسليم أيضاً بعلية حرة لتفسير

هذه الظواهر » . ذلك بأن كل ما يحدث بموجب العلية الطبيعية يحدث بعد حادث سابق يعينه ، وهكذا إلى غير نهاية ، فإذا لم يكن هناك سوى هذه العلية لزم القول بسلسلة لا متناهية من العلل لتعيين كل ظاهرة ، ولكن السلسلة اللامتناهية لا تتم أبداً ، فيجب أن تكون سلسلة العلل تامة أى متناهية ، ومن ثمة يجب التسليم بعلية حرة قادرة على أن تبدأ سلسلة ظواهر تجرى حسب القوانين الطبيعية . نقيض القضية : « ليس هناك حرية ، ولكن كل شيء فى العالم يحدث بحسب قوانين طبيعية » . ذلك بأن كل بداية فعل تفترض فى العلة حالة لا تكون فيها فاعلة ، فإذا صارت إلى حالة هى فيها فاعلة ، كان فيها حالتان متعاقبتان لا تربط بينهما علاقة علية ، ولكن لكل ظاهرة علة ، فالحرية معارضة لقانون العلية . هذا التناقض يتناول مسألة الخلق ، ونحن نسلم القضية ، ونلاحظ أن الدليل الذى يورده كنط عين الدليل على القضية فى التناقض الأول ، وأن هذا الدليل يقيم العلية على تناهى سلسلة العلل ،فى الزمان ، على حين أن التناهى الذى يحتمه مبدأ العلية هو تناهى عدد العلل المترتبة بالذات أى المتوقف بعضها على بعض آخر ، كما بيناه فى عرض برهنة القديس توما الأكوينى على وجود الله . ونحن نرفض نقيض القضية ، فإنه يغلط من وجهين : أحدهما أنه يفترض أن الله يشرع فى الفعل فى وقت ما ، وهذا تشخيص للزمان قبل وجوده ؛ والوجه الآخر أنه يفترض فى الله انتقالا من القوة إلى الفعل ، وهذا مخالف لماهية الله الذى هو فعل محض ، فإن حدوث العالم لا يعنى أن الله فعل بعد أن لم يكن فاعلا ، بل إن العالم وجد بعد أن لم يكن موجوداً ، فالعالم هو الذى يتغير بموجب إرادة إلهية قديمة ، وإذا كان مبدأ العلية يقضى بأن لكل ظاهرة علة ، فإنه لا يقضى بأن كل علة معلولة ، إذ أن التسلسل معناه عدم الوصول إلى علة أبداً ومناقضة مبدأ العلية .

(ز) التناقض الرابع : القضية : « العالم المحسوس يتعلق بموجود ضرورى ، سواء أكان هذا الموجود جزءاً من العالم أو علة مفارقة له » . ذلك بأن العالم المحسوس سلسلة تغيرات ، وكل تغير فله شرط سابق فى الزمان ، وكل ما كان مشروطاً فهو يفترض جملة شروطه بأكملها بحيث يقوم على الضرورى . وهذا الضرورى يجب أن يكون داخلا فى العالم المحسوس لكى يعين سلسلة التغيرات فيه ، ولو كان خارج العالم وخارج الزمان لما أمكن أن يكون أساساً للوجود الحادث . نقيض

القضية : « ليس يوجد موجود ضرورى سواء فى العالم أو خارج العالم باعتباره علته » . الشق الأول يحتمل فرضين : أحدهما أن الموجود الضرورى جزء من العالم ، فنضع بذلك بداية مطلقة لسلسلة تغيرات العالم خلافاً لقانون العلية ؛ والفرض الآخر أن الموجود الضرورى هو سلسلة تغيرات العالم (على ما يذهب إليه سبينوزا وغيره من أصحاب وحدة الوجود) فتكون هذه السلسلة الحادثة فى كل حلقة من حلقاتها ضرورية فى جملتها ، وهذا خلف . والشق الثانى يلزمنا القول بأن هذه العلة المفارقة تبدأ سلسلة علل التغيرات فى العالم ، وأنها فى الزمان ، ومن ثمة أنها جزء من العالم ، وهذا مخالف للمفروض . التدليل على هذا التناقض شبيه بالتدليل على التناقض الثالث ، وهو على كل حال أخص بالعلم الإلهى منه بالعلم الطبيعى ، ولكن طوائف المقولات أربع ، فيجب أن يكون هناك أربعة تناقضات . . . ونحن نسلم أن « العالم المحسوس يتعلق بموجود ضرورى » لا للزوم بداية زمنية ، كما يذكر كنط ، بل للزوم بداية وجودية ومنطقية ، كما يذكر القديس توما الأكوينى . ونرفض القول بأن الموجود الضرورى جزء من العالم ، إذ لو كان كذلك لما كان علة مطلقة أما نقيض القضية (« ليس يوجد موجود ضرورى») فنرفضه ، إذ ليس يدلل عليه بتنافر بداية مطلقة مع مبدأ العلية ، وقد بينا على العكس أن مبدأ العلية يقتضى بداية مطلقة ؛ وليس يلزمنا مذهب سبينوزا ، ويعتبر رد كنط عليه رداً صحيحاً ؛ وليس يلزم أن تكون العلة الأولى فى الزمان جزءاً من العالم لكى تبدأ سلسلة الظواهر الطبيعية ، إذ ليس فعلها حركة مادية .

(ح) تلك هى المتناقضات المشهورة عن كنط ، ولسنا نعلل شهرته بها إلا بأن الناس يذكرون الحديث قبل القديم ؛ فقد وردت كلها عند زينون الأيلى ، وعند أفلاطون فى محاورة « بارمنيدس » على الخصوص ، وعند أرسطو فى ردوده على حجج زينون وفى محاولة التدليل على قدم العالم ، وعند فيلسوف إنجليزى اسمه Arthur Collier نشر سنة ١٧١٣ كتاباً بعنوان « المفتاح الكلى » يصدر فيه عن مالبرانش ويدعى التدليل على تناقض فكرة العالم الخارجى بإمكان التدليل على القضايا الآتية ونقائضها على السواء : العالم لا متناهى الامتداد ومتناهيه ، المادة منقسمة إلى غير نهاية وهناك أجزاء لا تتجزأ ، الحركة ضرورية وفى نفسه الوقت ممتنعة التصور . جمع كنط إذن هذه المتناقضات جمعاً ووضعها هذا الوضع المسرحى

ليبين عبث العقل ، فاعتقد كثيرون من بعده بناء على شهادته أن العقل عابث ؛ غير أنه لم يرض أن يتركنا فى حيرتنا بإزائها، فزعم أن لها حلاً ، وحلاً مرضياً جداً . ذلك أن القضيتين الأولى والثانية ونقيضيهما كاذبة على السواء لأنها جميعاً تذكر العالم كأنه شيء بالذات وهو ليس كذلك فى حدسنا، فلا نستطيع أن نعلم إن كان متناهياً أو غير متناه، وإن كانت المادة مركبة من أجزاء بسيطة أو ليست مركبة . أما القضيتان الثالثة والرابعة ونقيضاهما فيمكن أن تكون صادقة على السواء، ولكن من وجهين : فيصدق النقيضان بالإضافة إلى العالم كما هو ماثل فى حدسنا ، وتصدق القضيتان بالإضافة إلى العالم معتبراً كشيء بالذات ، فقد يكون هناك أشياء بالذات ، ومن الممكن تصور عالم معقول وإن لم ندرك كنهه، وفى هذه الحالة نتصور إمكان علية حرة تكون العلية الطبيعية معلولها، ونتصور موجوداً ضرورياً تكون الموجودات الحادثة متعلقة به، فما إن نجد — وسوف يجد كنط — مسوغاً للإيمان بعالم معقول ، حتى يصبح لدينا الإيمان بهاتين القضيتين، وهكذا يبقى الباب مفتوحاً أمام الأخلاق والدين. ولكن بم يجيب كنط على قائل كشوبنهور إن النقائض هى الصادقة لأنها مطابقة لصور إدراكنا التى تقضى بأن لكل مشروط شرطاً ، بينما القضايا كاذبة لأنها وليدة ضعف المخيلة التى تهن دون التسلسل إلى غير نهاية فتتحمل الأسباب لتضع له حداً ؟ وبم يجيب إذا قلنا له إن العالم المعقول إن وجد كان خاضعاً لمبدأ العلية كالعالم المحسوس فلا تكون فيه حرية، كما يقول الدليل على نقيض القضية الثالثة ، ولا يكون فيه موجود ضرورى ، على ما جاء فى الدليل الثالث على نقيض القضية الرابعة . لقد قال كنط إن حله للمتناقضات « قد يبدو دقيقاً غامضاً للغاية » وإنه لكذلك حقاً .

١٠٤ — الجدل الصورى : (٤) نقد العلم الإلهى النظرى :

(ا) هذا العلم يدعى التدليل على وجود موجود ضرورى كعلة أولى للعالم . ويمكن رد أدلته إلى ثلاثة : الأول يستنبط وجود الموجود الضرورى بمجرد تحليل معناه ، وهذا هو الدليل الوجودى (والتسمية لكنط) . والدليل الثانى يذهب من التجربة بالإجمال ، أى من موجود حادث أياً كان ، إلى علة أولى هى موجود ضرورى وهذا هو الدليل الطبيعى . والدليل الثالث يذهب من تجربة معينة

هى تركيب العالم ونظامه إلى علة أولى لهذا التركيب ، وهذا هو الدليل الطبيعى الإلهى (وترجع هذه التسمية إلى الفيلسوف الإنجليزى دورهام . فى كتاب عنوانه «الإلهيات الطبيعية» Physico-Theology صدر سنة ١٧١٣ وصادف إقبالاً كبيراً) .
ويتلخص نقد كنط لهذه الأدلة فى إبطال الأول، ثم بيان أن الدليلين الآخرين يعتمدان عليه وأنهما إذن باطلان مثله. فيخرج بهذه النتيجة وهى أنه يستحيل إقامة دليل عقلى على وجود الله، فيصدقه كثيرون ويتناقلون انتقاداته على علاتها.

(ب) الدليل الوجودى يعتمد على تعريف الله بأنه الموجود الكامل ، وكنط يسلم هذا التعريف لأنه يعتقد أن فكرة الله أصيلة فى العقل كما سبق القول . ولكنه يقول إن الدليل عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور ، وإن الوجود ليس محمولا ذاتياً تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه، وإنما هو تحقق الماهية ، فمعنى المثلث لا يتغير ،سواء وجد مثلث أو لم يوجد، والماهية هى هى بالإضافة إلى مائة ريال متصورة ومائة ريال عينية. فبأى حق يضاف الوجود إلى معنى الموجود الكامل؟ وهذا النقد لا يخرج عن نقد الراهب جونيلون ونقد القديس توما الأكوينى للقديس أنسلم ؛ ونحن نسلم عجز هذا الدليل . فلننظر فى الدليلين الآخرين .

(ح) الدليل الطبيعى يذهب من حدوث العالم أو أى شىء فيه ، كوجودى أنا على الأقل ، وينتهى إلى موجود ضرورى . فيعترض كنط بأن هذا الموجود الضرورى ليس حتماً الموجود الكامل أو الله ، بل قد يكون المادة أو العالم، وأن نتيجة الدليل تعدل عند أصحابه هذه القضية : الكامل ضرورى ، وهذا قول الدليل الوجودى الذى هو غلط . ولكن كنط واهم هنا : الدليل الوجودى غلط لأنه يمضى من المعنى إلى الوجود العينى ، أما الدليل الطبيعى فليس غلطاً لأنه يذهب من الموجود إلى الموجود ، ويقول إن الضرورى كامل لا أن الكامل ضرورى ؛ وإنما نصل إلى موجود ضرورى لأن العلة الأولى يجب أن تكون موجودة بذاتها ، أى أن يكون وجودها عين ماهيتها ، وإلا لم تكن هى العلة الأولى ؛ وإنما نقضى بأن الضرورى كامل لنفس هذا السبب فهذه القضية ليست مقدمة كما هو الحال فى الدليل الوجودى ، ولكنها نتيجة مبرهنة . ويكرر كنط الأقوال التى أيد بها نقيض القضية فى التناقض الرابع ، وأهمها أن مبدأ العلية يقضى بأن لكل ظاهرة علة لا بأن للعلل علة أولى ؛ ثم يقول : إن مسألة العلية هاوية يتردى فيها العقل ، وإن

العقل ليضطرب إذا اعتبر أن الإله الذى يقول به كعلة أولى لا يستطيع أن يجيب إذا سأل نفسه : « أنا الموجود منذ الأزل من أين أنا ؟ » . إن الكمال المطلق لا يمحو مسألة العلية ولا يحلها . نقول بل إنه يحلها ويمحوها . سأل موسى قائلا : « ما اسمك ؟ » فكان الجواب : « أنا الموجود » ولا جواب إلا هذا ، وقد بينا أن فهم كنط لمبدأ العلية ينتقض هذا المبدأ ، إذ أن عدم الوقوف عند حد فى سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة ، أى علة غير معلولة ، وترك السلسلة معلقة .

(د) الدليل الطبيعى الإلهى يستنتج وجود الله من نظام العالم بحجة أن النظام لا يمكن أن يكون وليد الاتفاق أو العلية المادية . يقول كنط : هذا الدليل جميل مشهور لدى الجمهور ، وهو جدير بأن يذكر دائماً باحترام ، إذ عليه اعتمد الناس دائماً للاعتقاد بوجود الله . غير أن له عيوباً خطيرة ؛ فأولا هو يشبه غائية الطبيعة ، إن كانت حقيقية ، بغائية الفن ، مع أن بينهما هذا الفارق : فى الفن المادة والصورة متغايرتان ، فالمادة بحاجة لمن يطبعها بالصورة ؛ أما فى الطبيعة فلا بد من برهان خاص على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام . ثانياً إذا سلمنا بهذا الشبه كان كل ما نصل إليه هو أن صورة العالم هى الحادثة دون مادته ، بحيث يؤدى بنا الدليل إلى إله مصور للعالم لا إلى إله خالق لمادته . ثالثاً لما كانت تجربتنا محدودة ، وكان فى العالم نقائص ، فإن هذا الدليل يؤدى بنا إلى أن هذا الإله المصور حاصل على عقل كبير من غير شك لكن لا على عقل غير متناه ، لضرورة التناسب بين العلة والمعلول . وأصحاب الدليل يدعون مع ذلك أنهم يصلون إلى الله الموجود الكامل ، فهم هنا أيضاً ينتقلون دون أن يشعروا من العلة الضرورية لنظام العالم ، على افتراضها خالقة هذا العالم ، إلى الموجود الكامل ، وهذا ما يفعله الدليل الطبيعى الذى يستند إلى الدليل الوجودى الذى هو غلط . وكنط واهم هنا أيضاً : فأولاً إن البرهان على أن الطبيعة عاجزة بذاتها عن إحداث النظام برهان ميسور متى لاحظنا أن النظام تأليف الكثير لتحقيق غاية ، وأن الغاية معقولة قبل تحقيقها ، وأن المادة غير عاقلة . ثانياً نسلم بأن الدليل لا يذهب بذاته إلى الإله الخالق . وأن كل ما ينتجه أن لنظام العالم علة عاقلة . وإنما تعددت الأدلة على وجود الله لتعدد وجهات الإمكان فى الطبيعة ، كل وجهة تؤدى إلى مبدأ

أول من جنسها ، وتؤدى الوجهات جميعاً إلى المعنى التام لله . على أن الدليل يؤدى إلى إله خالق إذا لاحظنا أن النظام فى الطبيعة ليس نتيجة تركيب أجزاء مادية متجانسة كما يريد المذهب الآلى، ولكنه صادر عن ماهيات أشياء هى موجودات واحدة بوحدة حقيقية . بحيث إن إيجادها على صورة معينة هو فى الواقع إيجاد المادة والصورة معاً . ثالثاً إن الدليل يؤدى بنا إلى أن منظم العالم موجود غير متناه إذا فهمنا النظام على النحو المتقدم ووجدناه يعدل الخلق ، إذ أن الخلق أو منح الوجود لا يكون إلا عن الموجود بالذات . أما إذا وقفنا عند موجود متناه عادت المسألة فقلنا إن هذا الموجود معلول يقتضى علة ، ويمتنع التسلسل ، فننتهى إلى علة أولى هى بالضرورة موجود كامل لا متناه . وليس بصحيح أن هذا الدليل يعتمد على الدليل الوجودى ، فقد بينا أن الانتقال من الضرورى إلى الكامل غير الانتقال من الكامل إلى الضرورى . وبذا تتبدد اعتراضات كنط .

(هـ) خلاصة « الجدل الصورى » أن لا سبيل إلى إقامة ميتافيزيقا نظرية . وهذا ما كان كنط قد بلغ إليه شيئاً فشيئاً وأعلنه فى رسائل متتالية ، بحيث يبدو هذا القسم من « نقد العقل النظرى » عرضاً جديداً لتلك الرسائل . أجل إن « الحساسية والتحليل » يؤلفان صلب المذهب ويظهران التغاير بين الظواهر والجوهر وامتناع تجاوزنا نطاق التجربة . ولكن الجدل كان لازماً لتفسير وهم الميتافيزيقا واستحالة العلم الذى لا يستند إلى الحس ، وفى الوقت نفسه للكشف عن «حاجات» جوهرية فى الفكر الإنسانى لا يكشف عنها تحليل التجربة . فليس يرمى « الجدل الصورى» إلى أن موضوعات الميتافيزيقا غير موجودة ، بل إلى أن ليس باستطاعة عقلنا إدراك وجودها وماهيتها . فإن قيل : وعلى أى شىء تقام الأخلاق ؟ كان جواب كنط أنها تقوم بذاتها ، وهذا عنده آمن لها ، إذ أن النطق الذى يدعى التدليل على النفس والحرية والله ، يدعى أيضاً التدليل على المادية والجبرية والإلحاد فيصبح تعليق الأخلاق عليه خطراً كبيراً عليها . وإذن فإنكار الميتافيزيقا بالمرة أصلح للأخلاق ، ولا سيما أن الجدل يبين أن فكرات الله والنفس والحرية ضرورية فى العقل ، وأن الأدلة عليها لازمة من قوانين العقل . فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك . وعند كنط الواسطة موجودة ، وهى الأخلاق كما سنرى. فالجدل الصورى يمهد للانتقال من نقد العقل النظرى إلى نقد العقل العملى .

الفصل الثالث

نقد العقل العملى

١٠٥ — المادة والصورة فى الأخلاق :

(ا) إذا أردنا أن نقيم فلسفة الأخلاق وجب أن نلتمس مبادئها فى العقل الخالص من كل مادة . ليست هذه الفلسفة خليطاً من تلك الأخلاط التى تضم الظواهر التجريبية والمعانى العقلية ، والتى يزعم أصحابها أنهم يوفقون بها بين مقتضيات النظر والتجربة . إن المذاهب التى تدعى تفسير الخليقة بطبيعة الإنسان كما هى معلومة بالتجربة والتاريخ ، تشترك فى عيب جوهرى هو عجزها عن إقامة قوانين كلية للإرادة ، فإن مثل هذه القوانين لا يطالع إلا فى العقل الصرف . ويمكن ترتيب هذه المذاهب فى طائفتين : واحدة تعتمد على مبادئ حسية ، وأخرى تعتمد على مبادئ عقلية . وترجع مذاهب الطائفة الأولى إلى فكرة السعادة ، فتقيم السعادة إما على الحساسية الطبيعية ، كما فعل أرستيب وأبيقور وهوبس وأضرابهم ، أو على العاطفة الأخلاقية ، كما فعل شفستبرى وأشياعه . وترجع مذاهب الطائفة الثانية إلى فكرة الكمال ، فتصور الكمال إما حالة نفسية حادثة بالإرادة ، كما نرى عند ليبنتز ، أو الله نفسه المشرع الأعظم ، كما يقول اللاهوتيون .

(ب) من بين هذه المذاهب الأربعة ، المذهب الذى يجب استبعاده أولاً هو مذهب السعادة الشخصية : إذ أن الحساسية جزئية متغيرة ، فلا يمكن أن نستخرج منها قانوناً كلياً ضرورياً كالذى تفتقر إليه فلسفة الأخلاق؛ ثم إن هذا المذهب يرد الخير إلى اللذة والمنفعة ، فيمحو كل تمييز نوعى بين بواعث الفضيلة وبواعث الرذيلة . أما مذهب العاطفة الأخلاقية ، فهو أرفع من غير شك لأنه يعترف بالفضيلة أولا وبالذات ، ولكنه من نوع المذهب السابق ، إذ أنه يعرض على الإرادة منفعة حسية هى الرضا النفسى . وإنما لجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل ، ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياساً للخير والشر .

(ح) وإذا انتقلنا إلى مذهب الكمال فى صورته الأولى أو الميتافيزيقية ، وجدناه أفضل ، لأنه لا يدع حق التقرير فى الأخلاق للحساسية ، بل يسلمه للعقل . ولكن فكرة الكمال غير معينة من جهة الغاية التى ترمى إليها ، وليس لدينا معيار لتعيين الحد الأقصى الذى يلائمنا فى واقع الأمر ؟ وهى غير معينة فى ذاتها ، فإن الكمال الذى يكتسبه الإنسان هو كفاية ما لتحقيق غاية ، وليست هذه الغاية غاية أخلاقية دائماً ، فلا بد من علامة غريبة عن الكمال للحكم عليه حكماً أخلاقياً ، فنخرج من المذهب وينكشف نقصه . وإذا اعتبرنا هذا المذهب فى صورته الثانية أو اللاهوتية ، رأينا من الجهة الواحدة أنه لما لم يكن لنا حدس بالكمال الإلهى فإننا لا نستطيع تعيين الكمال إلا بمعانينا نحن فنقع فى دور ، أو نعود إلى الصورة السابقة ؛ ورأينا من جهة أخرى أن الإرادة الإلهية إن لم تعرف أولا بصفات أخلاقية أمكن تصورها مصدر أوامر ونواه عديمة الصلة بالخلقية أو معارضة لها ، وإذا تصورناها مطابقة للخلقية فقد قدمنا الخلقية عليها ولم تعد هناك حاجة لتبرير الخلقية نفسها والبحث لها عن دعامة غريبة عنها . فمن العبث ومن الخطأ محاولة إخضاع القانون الأخلاقى لموضوع ما أو لسلطان موجود أعلى .

(د) ما هو إذن المبدأ الأخلاقى؟ شىء واحد يعتبره الناس خيراً بغير تحفظ ، هو الإرادة الصالحة . أما مواهب الطبيعة ، كالذكاء وسرعة الحكم وأصالته والشجاعة والحزم ، وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة؛ وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات . والسبب فى ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الإرادة كما تشاء ، فتكون أحياناً كثيرة مصدر إغراء سيئ وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد فى مقت الناس له ؟ أما الإرادة الصالحة فهى على العكس الشرط الضرورى والكافى للخلقية ، إذ أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، ما دامت قد عملت وسعها فى هذا السبيل .

(ه) وما هى الإرادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو فى الضمير العام ، يجب إرجاعها إلى معنى « الواجب » وهو معنى يمثل لنا الإرادة الصالحة مفروضة علينا ، إذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل إرادة صالحة

بالضرورة ، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الإرادة الصالحة إذن هى إرادة العمل بمقتضى الواجب أى للواجب دون أى اعتبار آخر. بأى علامة تميز العمل الذى من هذا القبيل ؟ إن التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعاً مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت إلى الفضيلة بسبب إذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . لكن التمييز يصبح عسيراً حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معاً ، فيجد المرء نفسه ميالا إلى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال إن واجبى صيانة حياتى وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا أحرص طبعاً على الحياة وأسعى طبعاً لأكون سعيداً . الحق أن الإرادة الصالحة لا تبدو بوضوح إلا متى كانت فى صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب . وإنما يقصد الإنجيل إلى هذا المعنى حين يأمرنا بمحبة أعدائنا . فإن المحبة الحسية لا يؤمر بها ، أما المحبة المعقولة الصادرة عن الإرادة فهى موضوع أمر ، ويجب أن تتحقق بمعزل عن المحبة الحسية ، بل بالرغم من الكراهية الحسية .

(و) إذا كان الواجب معنى عقلياً صرفاً فكيف يمكن أن يكون دافعاً نفسياً إلى العمل ؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والحس . فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبعثة عن مؤثرات حسية ، ولكنها متصلة اتصالا مباشراً بتصور الواجب ، أى أنها صادرة عنه وأنه هو موضوعها : تلك هى عاطفة الاحترام . وعلى ذلك يكون الواجب « ضرورة العمل احتراماً للواجب » . فالاحترام من حيث طبيعته ومصدره ومهمته ، عاطفة أصيلة بالمرء ، بينما سائر العواطف ترجع إلى الميل أو إلى الخوف . غير أن بينه وبين الخوف والميل بعض المماثلة : فالمماثلة بينه وبين الخوف تقوم فى نسبته إلى قانون مفروض على حساسيتنا من حيث إنه الشعور بخضوعنا لسلطة القانون الخلقى . وتقوم المماثلة بينه وبين الميل فى نسبته إلى قانون صادر عن الإرادة نفسها من حيث إنه الشعور بمشاركتنا فيما للقانون من قيمة لامتناهية فإذا كان من الوجهة الأولى يحط من قدرنا ، فإنه من الوجهة الثانية يشعرنا بكرامتنا . ولا يتجه الاحترام لغير القانون : إنه لا يتجه مطلقاً إلى الأشياء ، وإن بدا أحياناً متجهاً إلى الأشخاص فلكونهم يبدون بفضيلتهم أمثلة للقانون .

وهكذا يكون الاحترام منبعثاً عن العقل وحده، عن قوة أخرى ، ولا لغرض آخر. غير القانون .

١٠٦ — الواجب أو الأمر المطلق :

(ا) إن التحليل السابق لا يكفى لإقامة فلسفة الأخلاق : يجب تكميله وتأييده بمنهج آخر هو منهج الاستنباط الفرضى المستخدم فى العلوم لاستكشاف القوانين ، وهو يقوم فى افتراض مبدأ واستخراج نتائجه ومضاهاة هذه النتائج بالواقع ، و بذا نقف على خصائص القانون الخلقى ومضمونه ومبدئه العقلى . فأما أن هناك قانوناً ، فهذا ما يحتمه المبدأ القائل إن كل شىء فى الطبيعة يفعل بموجب قانون؛ وأما أن هناك قانوناً عملياً إرادياً ، فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم، من عقل عملى أو إرادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون . ويختلف موقف الإرادة من القانون : فقد نفترض موجوداً تتطابق الإرادة فيه مع العقل دائماً فلا تشتهى إلا ما يعتبره العقل الخالص خيراً ، وتلك حال إرادة قديسة كالإرادة الإلهية . وليست هذه حال الإرادة الإنسانية ، إذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون : فبالإضافة إليها تنقلب ضرورة القانون إكراهاً ويسمى تصورها أمراً ، فإن الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وإرادة ناقصة . وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن الفعل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الإرادة مباشرة ولا يعترف بإمكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطاً ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة إليها ، ولا يقيد الإرادة لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار .

(ب) كيف نعرف الأمر المطلق ؟ إن خاصية القانون هى الكلية ، فالأمر المطلق لا يعرف إلا بكلية القانون الواجب على حكم الإرادة أن يطابقه ، فنقول فى تعريفه : « اعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانوناً كلياً» . هذا التعريف صورى بحت ، لا يشتمل على غايات أو دواع مستمدة من التجربة ، وأمثال هذه الغايات والدواعى ذاتية حتماً وليست كلية . غير أن هذا التعريف عام بعيد عن التطبيق العملى ، فيتعين علينا أن نتدرج منه إلى ما هو أخص . فإذا لاحظنا أن تصور قانون كلى يصاحبه طبيعة ، من حيث

إن المعنى الصورى للفظ طبيعة يدل على أشياء خاضعة لقوانين ، استطعنا أن نصوغ الأمر المطلق فى صيغة جديدة هى : « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانوناً كليًّا للطبيعة» . وما علينا إلا أن نراجع هذه الصيغة ببعض الأمثلة لنرى كيف تطبق . مثال أول : هل يجوز للذى يضيق بالحياة أن ينتحر ؟ إن مثل هذا الإنسان يصدر عن حب الذات ويرتب عليه هذا الحكم ، وهو أنه يستطيع اختصار حياته إذا خشى أن تربى آلامها على لذاتها . ولكن الطبيعة التى يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التى وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها ، تكون طبيعة مناقضة لنفسها ولا يقوم لها كيان كطبيعة . فلا يمكن أن يصير مثل هذا التطبيق لحب الذات قانوناً كليًّا للطبيعة. مثال ثان : هل يجوز اقتراض المال والوعد برده مع العلم بعدم القدرة على رده ؟ كلا ، إذ أن المفروض فى الموعد هو الصدق ، فكيف يمكن أن يصير الوعد الكاذب قانوناً كليًّا؟ هذا أيضاً تناقض ، ونتيجته المحتومة ألا يصدق أحد مثل هذا الوعد ، فيصبح الوعد نفسه مستحيلا ، ويستحيل نوال القرض المرجو منه . مثال ثالث : هل يجوز إيثار لذات الحياة على تثقيف النفس وتنمية الشخصية ؟ إن هذا الحكم يمكن أن يصير قانوناً كليًّا من وجه، لأنه لا يلاشى الطبيعة ، فلا ينطوى على تناقض ؛ ومع ذلك لا يمكن فى واقع الأمر أن يصير قانوناً كليًّا، لأن الإنسان بصفته موجوداً عاقلا يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء،من حيث إنها حينئذ تسعفه فى تحقيق غايات مختلفة،وإنها وهبت له لهذا الغرض . مثال رابع وأخير : هل يجوز للغنى أن يقول : ماذا يعنينى من أمر الغير ؟ إن هذا الحكم أيضاً يمكن أن يتصور قانوناً كليًّا من وجه، لأن النوع الإنسانى يمكن أن يبقى معه ، ولكن الإرادة التى تأخذ به تناقض نفسها ، لأنها بموجبه تقطع كل أمل وتفقد كل حق فى الحصول على العون عند الحاجة . فنى المثالين الأولين الحكم مناقض لنفسه ، فلا يمكن إطلاقاً تصوره على نحو كلى ، وفى المثالين الأخيرين الإرادة هى التى تناقض نفسها فى ماهيتها ، فلا يمكن بهذا الاعتبار تصور حكمها على نحو كلى . وقس على ذلك سائر الأحكام .

(حـ) هذا من جهة أن الإرادة قوة العمل بناء على تصور قانون ، ولكنها أيضاً قوة العمل لغاية . ومن الغايات ما هو متروك للاختيار فلا يدخل إلا فى أوامر

شرطية . أما الأمر المطلق فيجب أن يكون له غاية من نوع آخر ، غاية بالذات يضعها العقل وحده فتفرض على كل موجود عاقل . هذه الغاية لا نجدها إلا فى الموجود العاقل نفسه ، فإنه فى الواقع نفس العقل، فيجب عليه ألا يدع نفسه يرجع إلى شىء خارجى ، أسوة بالعقل الذى لا يرجع إلى شىء خارجى (فى مذهب كنط) . ولما كانت الصورة التى تبدو لنا فيها الطبيعة العاقلة هى الإنسانية ، كانت الإنسانية غاية بالذات و « مادة » الإرادة الصالحة . فتخرج لنا صيغة جديدة للأمر المطلق ، هى : « اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أى شخص آخر كغاية لا كوسيلة » . وإذا طبقنا هذه الصيغة الجديدة على الأمثلة المذكورة آنفاً ، تبين لنا أن الذى ينتحر يتصرف بالإنسانية فى شخصه كما لو كانت وسيلة ليس غير لحياة هنيئة أو محتملة ؛ وأن الذى يبذل وعداً كاذباً يتصرف بالغير كما لو لم يكن الغير غاية بالذات بل كان مجرد أداة لرغباته ؛ وأن الذى يهمل تثقيف نفسه فلا يساهم فى كمال الإنسانية يعتقد أنه يستطيع استخدام الإنسانية فى شخصه طبقاً لذوقه الخاص ؛ وأن الذى يمسك معونته عن الغير ، وإن كان لا يمنع الإنسانية من أن تكون غاية بالذات ، فإنه لا يريدها كذلك ولا يعمل على ذلك .

(د) وبالجمع بين الصيغتين المتقدمتين نحصل على صيغة ثالثة هى : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون» . ذلك بأنه إذا كان واجب الموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعاً للقانون ، وإلا كان مجرد أداة ووسيلة بالإضافة إلى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وإنما يجب أن يكون أيضاً صانع القانون. وهكذا نصل إلى فكرة إرادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق، وكافية لتوفير منفعة (عقلية) للإرادة تحملها على الطاعة له ، إذ كان من الحق أن ليس يمكن إرادة شىء دون تصور منفعة ما . فيكون موقفنا أننا باعتبارنا موجودات عاقلة مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معاً . فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخليقة هو «استقلال الإرادة » لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادراً عن العقل كان واحداً عند جميع الموجودات العاقلة، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة ،

رئيسه الموجود العاقل البرىء من الحساسية الكامل الإرادة، يقرر القوانين ولاينفعل بقوتها الإكراهية . وهكذا تعينت الصيغة الأصلية للأمر المطلق بثلاث صيغ أخرى تتفق معنى ولا تمايز إلا بأن الأولى خاصة بصورة الأحكام الأخلاقية (وهى القانون الكلى للطبيعة) والثانية خاصة بالمادة (وهى الموجودات العاقلة الغايات بالذات) والثالثة تعينها تمام التعيين(وهى الاستقلال بالتشريع فى مملكة الغايات). وهذه الصيغ الثلاث تتدرج بالأمر المطلق حتى تقربه إلى نفوسنا .

١٠٧ — من الواجب إلى الميتافيزيقا والدين :

(ا) قلنا إن الواجب أمر مطلق صادر عن إرادة خالصة إلى إرادة منفعلة بميول حسية : فكيف يمكن أن تتطابق هذه مع تلك ؟ لا بد من واسطة تصل بينهما . هذه الواسطة هى الحرية . نعم ليس الواجب ممكناً إلا بالحرية، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضايفان ، فإنه إذا كان على الإنسان واجب ، كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه، إلى جانب العلية الظاهرية ، علية معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصية الموجودات العاقلة بالإجمال ، فإن هذه الموجودات لا تعمل إلا مع فكرة الحرية ، وهى إذن ، من الوجهة الخلقية ،حرة حقًّا . وبعبارة أخرى إن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالإضافة إلى موجود حر وبالإضافة إلى موجود لا يستطيع أن يعمل إلامع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به إضافة إرادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول ، والإنسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل إنسان ، حتى المجرم ، فإنه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو بإقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية ، والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الإراده المنفعلة بالميول وبين الإرادة المشرعة الكلية . على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرًّا للارتفاع إليها لكى يتصور نفسه موجوداً خلقيًّا. فليس للعقل أن يحاول تفسير إمكان الحرية ، فإن مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث إن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وإن الشعور

الباطن لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها ، وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث إن تفسيرها يعنى ردها إلى شروط وهى علية غير مشروطة. فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الإنسان شيئاً من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره .

(ب) بعد مسألة : ماذا يجب أن أعمل ؟ تأتى مسألة : ما مصيرى ؟ ولكى نحل هذه المسألة ما علينا إلا أن نمضى مع العقل إلى هدفه الأسمى ، وهو المطلق . لكن لا العقل النظرى الذى موضوعه العلم ، ولا العقل العملى الذى موضوعه الخير الخلقى ، بل العقل بالذات الذى يظهر فى العقلين ويجمع بينهما . ما حكمه فى معنى الخير وهو المعنى الذى يتعين علينا أن نتصوره هنا على وجه الإطلاق؟ إذا اتخذنا هذا الموقف وجدنا أن معنى الخير مشترك بين الخير الخلقى والخير الطبيعى المحسوس . وإذن فليس الخير الخلقى هو الخير الأوحد أو الكامل والتام ، وإن كان هو الخير الأعلى ؛ بل هناك أيضاً الخير الذى هو موضوع ميولنا الحسية . فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين ، وهذا التركيب نتصوره فى معنى الخير الأعظم ، وهذا المعنى هو المبدأ الموحد بين ميول الطبيعة والإرادة الخالصة : هو الفضيلة من جهة ، والسعادة بنسبة الفضيلة من جهة أخرى. الفضيلة هى الشرط من حيث إنها خير بذاتها. بينما السعادة متوقفة عليها فهى خير من وجه فقط ، ولا يبررها إلا السيرة الفاضلة . وبكلمة واحدة الفضيلة تجعلنا أهلا لأن نكون سعداء .

(حـ) ما شروط تحقيق الخير الأعظم الذى يقضى به العقل؟ أو كيف نتصور اجتماع الفضيلة والسعادة ؟ هذه صعوبة رأى الرواقيون والأبيقوريون أن يحلوها بوضع نسبة تحليلية بين الحدين ، بحيث تكون الفضيلة شرطاً للسعادة ، أو تكون السعادة شرطاً للفضيلة . ولكن هذا محال . قال الرواقيون إن الفضيلة تتضمن السعادة ، وإن الإنسان الفاضل سعيد بالفضيلة تمام السعادة . والتجربة تدحض هذه القضية ، وما ذلك إلا لأن الحدين متغايران تمام التغاير : السعادة معنى حسى والفضيلة معنى عقلى ؛ وهما يرجعان إلى قانونين متغايرين تمام التغاير : ترجع الفضيلة إلى القانون الخلقى أى إلى الكلى بالذات ، وتتوقف السعادة على القوانين الجزئية للطبيعة ، وليست تعنى الطبيعة بالخلقية ، وليست تراعى الصلاح والطلاح فيما تقضى به من لذات أو آلام لبنى الإنسان. وقال الأبيقوريون :

إن السعادة المعينة بالعقل تتضمن الفضيلة، فما الفضيلة إلا الاسم الكلى الذى تندرج تحته الوسائل إلى السعادة . والعقل ينكر هذه القضية ، إذ لا فضل ولا فضيلة فى طلب السعادة ، بل إن طلبها يفسد الفعل الخلقى .

(د) الحق أن النسبة بين الحدين تركيبية . إذا كان هناك عالم أعلى مطابق بذاته لشروط الخلقية ، وأمكن التسليم بتأثير هذا العالم الأعلى فى عالمنا المادى ، فحينئذ يمكن قبول القضية الرواقية ، ويمكن تصور الفضيلة علة للسعادة بصفة غير مباشرة بفضل ذلك التأثير ، بحيث يكون العالم المعقول هنا أيضاً واسطة التركيب بين الحدين . فلكى يمكن أن يتحقق الخير الأعظم ، يجب أولا أن تكون الفضيلة الكاملة أو القداسة ممكنة . ولكن الإنسان المركب من طبيعتين متباينتين قاصر كل القصور عن البلوغ إلى القداسة ، فإن معنى القداسة بالإضافة إليه قهر الحساسية قهراً تاماً ، من حيث إنها أنانية فى صميمها معارضة للخلقية بذاتها . على أن الإنسان ، إذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديساً بالإطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة بإضعاف ميوله الحسية إضعافاً مطرداً . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكناً ، يجب أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى إمكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقربها من القداسة إلى غير حد .

(هـ) ويجب ثانياً لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحاداً تاماً . هذا الفاعل هو الذى يدعى الله. ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الإنسان من جهة والطبيعة والخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقاً بين الطبيعة والغايات التى يسعى إليها الشخص . فإذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها ، فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الإضافى ممكناً ، أى الذى يحقق عالماً يكون خير العوالم . «إن الحالة إلى السعادة ، واستحقاق السعادة بالفضيلة ، وعدم المشاركة فيها مع ذلك ، هذا ما لا يتفق أصلا مع الإرادة الكاملة للموجود (الأعلى) العاقل الحاصل على

القدرة الكلية ، حالما نحاول فقط أن نتصور مثل هذا الموجود » .

(و) فالحرية والخلود والله أمور يؤدى إليها العقل العملى وإن عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها . هى « مسلمات العقل العملى » وهى عقائد ، لا عقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهى عقائد مشروعة . وإن التسليم بها إقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى . غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل ، فنؤمن به إيماناً خلقياً أو عملياً قائماً على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمة حاجة كلية . ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس إن هذا الإيمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل ، لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على إرادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الإيمان يدع مجالا لحرية الإرادة وللفضل فى الفضيلة .

(ز) ونتيجة هذه النظرية أن يحق لنا أن نتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضاً عن الله ، فننتهى إلى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الأخلاق القائمة على العقل . نعم إن الأخلاق تنتهى إلى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى إلى الدين لأن الإنسان ، وهو حاس عاقل معاً ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء إلى غير حد على الإرادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة . والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس أثر بالغ ، فإن سلمنا به لم يبق الدين عقيدة نظرية ، ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبق الدين عبادات نرمى بممارستها إلى إحداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول على العالم المحسوس ، فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقولات . وإذن فالدين قائم كله على الفعل الخلقى الباطن [1] .

---

(١) المرجع فى هذا الفصل كتاب « تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق » وكتاب « نقد العقل العملى » . فى الكتاب الأول يتبع كنط المنهج التحليلى أولا ، فيرجع من الأحكام الأخلاقية إلى =

١٠٨ — تعقيب :

(ا) هذا مذهب سام بلا ريب ، وقد طالما أثار الإعجاب. وإن القارئ لكنط فى الأخلاق ليحمد له سمو روحه وشدة غيرته على الفضيلة ، وهو القائل : « شيئان يملآنني إعجاباً : السماء ذات النجوم فوق رأسي ، والقانون الخلقي في نفسي » ولكن المقصد شيء ، وتبريره شيء آخر ، وقد أخفقت محاولة كنط فيما نرى لإقامة الأخلاق على أسس وطيدة ، ولا بد من بيان ذلك ههنا بكلمات موجزات ليتم إلمامنا بحقيقة المذهب . فنقول أولا إنه لا يمكن أن يكون الواجب صورة بحتة . أجل ، إن مطابقة الفعل للواجب قد تكون خارجية فقط ويكون القصد اللذة أو المنفعة ، وإن هذا يبين الفرق بين الصورة والمادة فى الأخلاق ، وبين الفضيلة والرذيلة . ولكن هذا يبين أيضاً أن الواجب هو عمل موضوع ما لذات الموضوع ، أى لحكم العقل بأنه هو الملائم اللائق . فمنشأ صلاح الإرادة هو توجيهها إلى الخير الحق ، بحيث تكون الصيغة الحقة للواجب : « افعل الخير واجتنب الشر » . وماذا يفيد المرء من مجرد القصد الحسن ؟ إن الغرض من العمل تكميل النفس ، والنفس جملة قوى تتطلب التحقق بالفعل الملائم : فهل تتكمل بالباطل وإن اعتقدته حقاً ؟ أو هل تتكمل بإرضاء شهوات الجسم بحجة أن التوجه إلى الله هو المقصود وأن الجسم عديم القيمة ، كما يزعم بعض المتصوفين أو بالأحرى المتصاوفين ؟ وليست الرغبة فى الموضوع الملائم مخالفة للواجب أو مغايرة له ، ولكنها متضمنة فيه ، من حيث إن الواجب هو فعله ، وإن إدراكنا للخير الملائم لا بد أن يثير فينا ميلا إليه . ولولا ذلك لما فعلنا شيئاً ، ولما فهمنا أن موجوداً عاقلا يفعل شيئاً ، فيرتفع الواجب مادة وصورة .

(ب) ثانياً إن الواجب كما يضعه كنط هو أمر مطلق بالإضافة إلى العقل ، لكن لا بالإضافة إلى الإرادة. ذلك بأن الواجب يعبر عن نسبة ضرورية بين الفعل

= المبدأ الذى تقوم عليه ، وهو معنى الإرادة الصالحة ، وهذا موضوع القسم الأول ، وفى القسم الثانى يعرف الواجب ، وينقد سائر المذاهب ؛ ثم يتبع فى القسم الثالث المنهج التركيبى فيبدأ مما للعقل الخالص من قوة عملية يترجم عنها معنى الحرية ، وينزل إلى تعيين الواجبات بالتفصيل . أما الكتاب الثانى فنهجه تركيبى ، وهو مقسم إلى تحليل وجدل على غرار « نقد العقل النظرى » : فى التحليل يعود كنط إلى موضوع القسم الثالث من الكتاب السابق فيفصل القول فيه ، وفى الجدل يبين موقف العقل العملى من الموضوعات الميتافيزيقية ووجوب التسليم بها .

والطبيعة الإنسانية العاقلة ، وأن العقل يدرك هذه النسبة وضرورتها ؛ ولكن للإنسان طبيعة حسية ، والخير عنده مشترك بين الخير الحسى والخير العقلى ، وقد تأبى الإرادة أن تسير سيرة عقلية وتؤثر عليها اللذة والمنفعة ، فتكون صيغة القانون الخلقى فى الحقيقة هكذا : « إذا أردت أن تسير بموجب العقل فافعل كذا » . بأى سلطة نواجه الإرادة ؟ إذا كان الإنسان هو المشرع لنفسه ، فلا يمكن أن يلزم نفسه . ومن البديهى أن القانون الخلقى لا يلزم الإرادة إلا إذا كان صادراً عن سلطة عليا . وقد زعم كنط أن فلسفة الأخلاق يجب أن تقوم بذاتها ، فكانت النتيجة أنه ترك الواجب أمراً شرطياً غير موجب . وقد خشى أن تهدر الكرامة الإنسانية ، ولكن القانون الإلهى هو فى الوقت نفسه قانون الطبيعة الإنسانية يدركه العقل فيها ، ويدركه أمراً إلهياً حالما يعتبرها مخلوقة. وهل يمكن أن يكون المخلوق مستقلاً كل الاستقلال ، أى غير مخلوق ؟

(ح) ثالثاً إن الكلية وسيلة طيبة لتعرف الفعل السائغ من غير السائغ ، ولكنها ليست صيغة صورية ، ولا يلبث كنط أن يضع معادلة تامة بين الكلية والطبيعة حيث يقول : « إن تصور قانون كلى يصاحبه تصور طبيعة » . ولا يخرج لفظ الطبيعة عن معنيين : أحدهما أن الطبيعة جملة الأشياء ، والآخر أنها ماهية الشىء . فنى الحالة الأولى تكون الكلية مساوقة للطبيعة ، وفى الحالة الثانية تكون لاحقة على الماهية . ويأخذ كنط لفظ الطبيعة بالمعنيين المذكورين . ويفرع الثانى إلى اثنين هما الطبيعة الحسية والطبيعة العقلية فى الإنسان ، فيجتمع له ثلاثة معان مختلفة ينتقل من أحدها إلى الآخر دون تحرج ولا تنبيه ، كما يتضح من تحليله للأمثلة الأربعة . فنى المثال الأول يقول إن الذى ينتحر يناقض طبيعته التى تدفع إلى البقاء ، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الماهية . وفى المثال الثانى يقول إن الوعد الكاذب مناقض لمفهوم الوعد ، وإن النتيجة المحتومة ألا يصدق أحد وعداً ، فيعتمد على معنى الماهية أولا وعلى معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان ثانياً. وفى المثال الثالث يقول إن الذى يتبع اللذة لا يلاشى الطبيعة فلا تشتمل سيرته على تناقض ، ولكن الموجود العاقل يريد بالضرورة أن تبلغ قواه تمام النماء ، فيأخذ لفظ الطبيعة بمعنى الطبيعة الحسية أولا ومعنى الطبيعة العقلية ثانياً . وفى المثال الرابع يقول إن الغنى الذى لا يعنى بالفقير لا يلاشى النوع الإنسانى ، ولكنه يفقد كل أمل

فى عون الغير ، فيعتمد على معنى الطبيعة كجملة بنى الإنسان . وكان من أثر هذا التردد ذهابه إلى أن كلا من المثالين الثالث والرابع يمكن أن يصير قانوناً كلياً من وجه ، والحقيقة أن هذا غير ممكن لأن كلا الرجلين يخالف الطبيعة العقلية التى هى الملحوظة فى الأخلاق ، فتشتمل سيرته على تناقض . ثم إن اعتبار الماهية هو عين اعتبار الكمال الذى أبى كنط أن يجعل منه غاية .

(د) رابعاً إن وجود الواجب يدل على وجود الحرية ، لكن لا فى مذهب كنط ، إذ كيف يكون « العمل مع تصور الحرية » عملا حرًّا والفلسفة النقدية تقرر أن أفعالنا خاضعة للآلية ، وأن تصور الحرية نفسه فعل من هذه الأفعال ؟ وأى معنى يبقى للواجب الذى هو أمر صادر للإرادة المنفعلة بميول حسية ، ويجب العمل به بالرغم من الميول الحسية ، أى بالرغم من سلسلة العلل الآلية ، وهذا مستحيل فى تلك الفلسفة ؟ يلجأ كنط إلى العالم المعقول ويقول إن كل نفس تختار فيه لنفسها « خلقاً معقولا » ينتشر فى الحياة المحسوسة على نحو آلى بمر الزمان ، فيبعث قصة لأفلاطون ، مع فارقين فى مصلحة أفلاطون فى : أحدهما أنه يسوق الفكرة فى قصة ، فى حين أن كنط يضعها موضع الجد ، والفارق الآخر أن أفلاطون يؤمن بحقيقة العالم المعقول ويعرف للعقل القدرة على التدليل على وجوده ، فى حين أن كنط يتصور العالم المعقول مجرد « وجهة نظر » وينكر على العقل القدرة على البلوغ إليه . وقد نفترض وجود العالم المعقول فيستحيل علينا أن نرى فيه أى معنى للحرية والواجب طبقاً لمبادئ الفلسفة النقدية : فإنه إذا كان العالم المعقول معقولا حقًّا ، كان خاضعاً لمبدأ العلية ولم يتسع للحرية ؛ وإذا كانت النفس فيه عقلا خالصاً وإرادة خالصة كما يلزم من تعريفه ، كانت مستقيمة بالطبع فلا ينطبق عليها الواجب ، ويبقى على كنط أن يفسر لنا كيف تسىء الاختيار ، ثم كيف يتفق اختيارها مع سلسلة العلل الآلية فى العالم المحسوس ، ثم كيف يتفق اختيار النفوس جميعاً من تلك العلل التى تخضع لها النفوس فى الحياة الأرضية . هل يذهب كنط مع أفلاطون إلى أن النفوس تختار بين نماذج حيوات معينة تبعاً لمجرى الكواكب ، أو يقول مع ليبنتز إن الله نسق بين العالمين ؟ إن حله لمسألة الحرية حل لفظى بحت ، والنتيجة الثابتة من مذهبه أن يدع الإنسان حائراً بين الواجب الذى يعلنه إليه العقل العملى ، وبين الآلية الطبيعية التى يحتمها العقل النظرى .

(هـ) خامساً إن الاستدلال بفكرة الواجب على ضرورة الخلود وضرورة الله استدلال سليم ، ولكن بشرط أن نعترف للعقل بقوة الإدراك الموضوعى ، ولمبدأ العلية بقيمة موضوعية ، وهذا الشرط غير متوفر فى مذهب كنط ، فلا يبقى للإيمان بالخلود وبالله أساس معقول ، ويكون تقدم العقل العملى على العقل النظرى افتئاتاً لا مسوغ له . لقد باعد كنط بين الخير الخلقى والخير الحسى أو السعادة فى عرفه حتى ظننا كل الظن أنهما لن يتلاقيا ، وها هو ذا يجمع بينهما فى فكرة « الخير الأعظم » ويقول إن هذه الفكرة يذهب إليها العقل بالذات ويقودنا بوساطتها إلى الخلود وإلى الله : فأين كان هذا العقل بالذات وقت الشروع فى إقامة فلسفة الأخلاق ؟ وفيم كانت الإشادة بالفضيلة المجردة ، وفيم كان التنديد بالسعادة ؟ كيف صار للفضيلة ثمن ومكافأة ، ولم تعد غاية بذاتها لذاتها ؟ وإذا كان لا بد من السعادة ، أفليست السعادة المجانسة للفضيلة ، كما فهمها القائلون بالكمال ، أولى من الأخرى ؟ وكيف نأمن ألا تفسد السعادة الإرادة الصالحة بعد أن يجعل الله العالم المادى متفقاً مع الفضيلة بحيث يكافئنا باللذة كلما فعلنا الفضيلة ؟ لقد أبى كنط كل الإباء أن يسند الواجب إلى الله ، فما باله يعود فيقول إن لنا أن نتصور الواجب صادراً عن الله ؟ وماذا يصير باستقلال الإنسان وإرادته ، وقد تشدد كنط فى صيانتهما أيما تشدد ؟ هل يعقل أن تبقى حياتنا الخلقية بمعزل عن هذا الإيمان ولا تتأثر به ؟ لقد أشفق كنط على حريتنا من العلم النظرى بالخلود وبالله ، فكيف لا يشفق عليها من الإيمان وهو يريده قوياً راسخاً رسوخ فكرة الواجب؟ إن حل كنط لمسألتى الخلود والله حل لفظى فإنه يقيم هاتين الفكرتين على فكرة الواجب وهى صورة صرفة لا تمتاز بشىء عن باقى الصور العقلية التى يأبى كنط أن يعترف لها بالموضوعية ، فيكون الخلود ويكون الله مجرد صورتين . فكنا إذن متسامحين لما سمينا الحرية والخلود والله « مسلمات العقل العملى » : إنها فى الواقع «مصادرات» لا يسمح المذهب بقبولها ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل فى النهاية؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحتفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ، فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا . وبعبارة موجزة إنه هدم بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة .

الباب الرابع

تركيب وبناء

(النصف الأول من القرن التاسع عشر)

١٠٩ – تمهيد :

(ا) ليس يرضى المرء حال واحد ، وتاريخ الفلسفة يشهد بذلك كما يشهد به التاريخ العام والملاحظة اليومية . كان العصر الوسيط عصر إيمان ويقين ، ثم نجم الشك منذ القرن الرابع عشر ، وتفاقم فى القرنين التاليين ، حتى إذا ما جاء القرن السابع عشر شهدنا رد فعل قوياً ومذاهب كبرى كلها مثبتة مؤكدة. ثم كان القرن الثامن عشر فإذا النقد والشك يعودان بشدة وينتشران بسرعة ، فحاول كنط أن يقف تيار الشك ويكبح جماح النقد باسم العلم والأخلاق . وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء ، مع فوارق فى الدواعى وفى المذاهب سنعنى بتبيانها .

(ب) والقرن التاسع عشر من أبهى عصور الفلسفة ، فهو زاخر بالأسماء حافل بالجهود ، نجد أنفسنا مضطرين إلى تقسيم الكلام عليه إلى بابين : باب يتناول نصفه الأول ، وآخر يتناول نصفه الثانى ، وهما مختلفان نزعة وقوة . ونقسم الباب الأول إلى ثلاث مقالات : واحدة فى الفلسفة الألمانية ، وأخرى فى الفلسفة الفرنسية ، وثالثة فى الفلسفة الإنجليزية ، تبعاً لأهمية كل منها . الفلسفة الألمانية تصدر عن كنط وتتفرع فروعاً كثيرة طريفة قوية ؛ والفلسفة الفرنسية تنجب مذاهب طريفة كذلك فى علم النفس والاجتماع ؛ والفلسفة الإنجليزية بعضها يستوحى الفلسفة الألمانية فى نقد المعرفة والوجود ، وبعضها يمضى مع العقلية القومية وهى تجريبية كما هو معلوم ، فيعالج على مقتضاها مسائل علم النفس والأخلاق والاجتماع .

المقالة الأولى

الفلسفة فى ألمانيا

١١٠ — تمهيد :

(ا) ألح كنط فى بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته ، ثم اعتقد بمادة للمعرفة آتية من خارج ، فحد من سلطان الفكر وعلق فعله على شيء مغاير له ، وهو القائل إن استخدام مبدأ العلية للخروج من التصور إلى الوجود مجاوزة لقانون الفكر . فقام جيل من الفلاسفة اعتنقوا مبدأ فاعلية الفكر إطلاقاً ، فاشتركوا فى التصوُرية المطلقة وفى وحدة الوجود : كل منهم يضع مبدأ واحداً مطلقاً ، ويستنبط منه مبادئ فرعية ، ويفسر بها جميع العالم والحياة وما تبدو فيه الحياة من تاريخ وعلم ودين وفن . وهم إذ يصححون كنط فى هذه النقطة ، يعودون فى الحقيقة إلى صميم مذهبه ، ويعودون إلى النزعة الألمانية الدفينة التى صادفناها عند إيكارت وبوهمى مثلا ، وهى نزعة الحياة المندفقة من باطن إلى ظاهر ، الصادرة عن الواحد إلى الكثير .

(ب) كانت هذه النزعة ممثلة أيضاً فى عقلية العصر وحاجاته ، فقد كانت البروتستانتية أفرغت الدين من كل عقيدة معينة وردته إلى مجال العاطفة فحسب ، وأطلقت للنفس العنان تذهب فى الرومانتية كل مذهب معتزة بحريتها متمردة على كل سلطان أو رقيب . وكانت الثورة الفرنسية محاولة جريئة لإعادة بناء المجتمع على مبادئ كلية ومعان مجردة ، وسرعان ما هاجت الأفكار والعواطف فى أرجاء القارة الأوربية . وكان الشعر الألمانى فى عصره الذهبى ، عصر جوتى وشيلر اللذين أبدعا فى الإعراب عن نوازع الحياة . فأراد الفلاسفة أن يقلدوا الفنانين فيجعلوا من العلم والشعر شيئاً واحداً ، أعنى مظهرين لقوة خالقة واحدة بعينها ، فجاءت مذاهبهم رومانتية ، وماهية الرومانتية ، على ما عرّفها أحد أركانها نوفاليس ، تعميم أو إطلاق الموقف الفردى ، فى حين أن الكلاسية تستوحى الكلى المطلق فى الإنسان أى الماهية ، فتصدر عن العقل وتخاطب العقل ، وتصدر الرومانتية عن الشعور الفردى وترمى إلى إثارة الشعور فى أغمض صوره ، ومن هنا جاء ميل

هؤلاء الفلاسفة إلى لانهائية الوجود ولانهائية التقدم فى التاريخ . ولعل الرومانتية الفلسفية ترجع إلى ديكارت مذ قال « أنا أفكر وأنا موجود » واستخدم ضمير المتكلم باطراد راوياً عن نفسه مستشهداً بأفكاره وأحواله ، فشاعت هذه الطريقة حتى انتهى الأمر إلى اعتبار المذهب الفلسفى « وجهة نظر » لا ينازع فيها الفيلسوف كما لا ينازع الفنان فى وجهته ، وإلى استدلال الفيلسوف على حقائق الأشياء بمنهج تفكيره الخاص وتجربته الخاصة . يضاف إلى ما تقدم الرجوع إلى دراسة سبينوزا بعد إهمالها ، فبدا كتابه « الأخلاق » كأنه المثل الأعلى للفلسفة والمنهج الأكمل ، سواء لأصحاب وحدة الوجود ولخصومهم . والرأى فى الفلاسفة الذين نؤرخ لهم فى هذه المقالة ، أنهم دلوا على مقدرة عظيمة فى التركيب والتنسيق ، ولكنهم استمدوا مادتهم من تراث كبار الفلاسفة ، وغلوا فى التجريد ، وأغربوا وأمعنوا فى الإغراب ، وأثقلوا كتبهم بأسلوب غريب معقد محشو بالاصطلاحات ، فجاءت بعيدة المنال على الأكثرين ، تقتضى قراءتها مراناً خاصاً ليس باليسير .

الفصل الأول

فختى

(١٧٦٢ — ١٨١٤)

١١١ — حياته ومصنفاته :

(ا) ابن فلاح من أهل سكسونيا . كان يستمع إلى عظات الأحد فيحفظها عن ظهر قلب . فلما خبر فيه هذه المقدرة سرىٌّ من سراة المنطقة تكفل بنفقات تعليمه . فترك الصبي رعى البقر والإوز وأخذ يقطع مراحل التعليم ، حتّى بلغ إلى المرحلة الجامعية وهو فى الثامنة عشرة ، فاجتازها بالرغم مما نزل به من ضنك شديد بوفاة كفيله . درس اللاهوت وفقه اللغة والفلسفة فى إيينا وليبزج ، وطوف فى أرجاء ألمانيا ليوسع من ثقافته .

(ب) وهو فى الثامنة والعشرين وقف على كتب كنط ، ومن ذلك الوقت وجد وجهته العقلية . وفى السنة التالية قصد إلى كونجسبرج ، وتعرف إلى الفيلسوف الكبير ، وعرض عليه كتاباً عنوانه « محاولة فى نقد كل وحى » ذهب فيه إلى أن الوحى غير مقبول ما لم يكن بأكمله عقليّاً معقولا . كان الكتاب عبارة عن تطبيق مذهب كنط على الدين قبل أن يضع كنط كتاباً فى هذا الموضوع ، فقدره ؛ بل إن الكتاب نشر غفلا من اسم المؤلف لخطأ عرض ، فظنه كثيرون من قلم كنط . وبعد سنة عين أستاذاً بجامعة إيينا (١٧٩٣) .

(حـ) فى هذه الجامعة بسط مذهبه ، ثم نشره فى كتاب « المبادئ الأساسية لنظرية المعرفة » (١٧٩٤) الذى يعد أهم كتبه والذى كان موضع عنايته المتصلة ينقحه باستمرار ليجعله أكثر كمالا وأقرب منالا . ثم نشر كتاباً فى « القانون الطبيعى » (١٧٩٦) ، و « المدخل الأول إلى نظرية المعرفة » (١٧٩٧) هو خير عرض لمذهبه ، و « الفلسفة الخلقية » (١٧٩٨) . وأذاع مقالا فى « مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية » (١٧٩٨) فاتهمه كاتب بالإلحاد ، فكرر آراءه فى رسالتين بعنف أشد ، إحداهما بعنوان « نداء إلى الجمهور » والأخرى « دفاع قانونى » (١٧٩٩) ووجه خطاباً مثيراً إلى أحد أعضاء حكومة فيمار ، فثار الأعضاء جميعاً حتى جوتى

وقرروا عزله من منصبه ، فغادر المدينة .

(د) قضى بضع سنين فى برلين يحرر عروضاً جديدة لمذهبه ، ويلقى دروساً شعبية . ونشر كتاب « مصير الإنسان » (١٨٠٠) ثم ثلاثة كتب هى « الخاصية الجوهرية للعالم ومظاهرها فى ميدان الحقيقة » و « المنهج للوصول إلى الحياة السعيدة » و « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) . وفى برلين أعد كتابه « ظواهر الشعور » الذى لم ينشر إلا بعد وفاته ، وهو أسهل عرض لما كونه فى سنيه الأخيرة من آراء عامة فى الفلسفة وعلم النفس . وبعد موقعة إيينا التى انتصر فيها نابليون على الجيوش البروسية ، احتل الفرنسيون برلين ، فرحل إلى كونجسبرج وعلم بجامعتها . ثم وقعت هذه المدينة فى أيدى الفرنسيين ، فقصد إلى كوبنهاجن . ولما عقد الصلح عاد إلى برلين . وشرعت بروسيا تنهض من كبوتها فكان هو أحد الرجال الممتازين الذين عملوا على بعث ألمانيا . فى شتاء ١٨٠٧ — ١٨٠٨ ، والفرنسيون يحتلون برلين ، ألقى خطبته المشهورة « إلى الأمة الألمانية » يقول فيها : « لقد وقفت الحرب المسلحة مؤقتاً ، والمطلوب الآن الجهاد فى ميدان الأخلاق والأفكار ؛ يجب العمل على إيجاد جيل قوى يهدف إلى عظائم الأمور ويضحى بنفسه فى سبيلها . إن ألمانيا أنجبت لوثير وكنط وبستالوتزى ، وأنتم وحدكم أيها الألمان ، من بين جميع الشعوب الحديثة ، حاصلون على جرثومة التقدم الإنسانى بأظهر ما تكون ، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء » . وفى سنة ١٨٠٩ أنشئت جامعة برلين ، وعين أستاذاً بها ، فمديراً لها . ولما نشبت حرب الاستقلال تطوعت زوجته للتمريض فأصيبت بالحمى ، وانتقلت العدوى إليه فتوفى .

١١٢ — نظرية المعرفة :

(ا) كان فختى قوى الإرادة مشغوفاً بالحرية شديد الرغبة فى الامتياز والتأثير فى معاصريه بالقلم واللسان . فنقل هذه النزعة إلى الفلسفة لاعتقاده أن المذهب الفلسفى ليس آلة صماء يصطنع أو ينبذ كما نشاء ، ولكنه عقيدة تنبعث من صميم النفس . حتى إنه ليعلن فى كتاب « المدخل الأول » أن الاختيار بين التصورية والوجودية تابع لغلبة الشعور بالاستقلال والفاعلية أو لغلبة الشعور بالتبعية والانفعالية . فجاءت فلسفته قائمة على أن الإرادة صميم الطبيعة الإنسانية ، وأن الحياة الخلقية

مقدمة على العقل النظرى بمعنى أدق وأعمق مما قال كنط . إن العقل النظرى يتصور الوجود خاضعاً للضرورة ، وفينا حرية تريد أن تعمل ، وفينا ضمير يرسم لنا نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة ، ويوجب الجهاد لتحقيق الغايات الكبرى التى ينزع إليها ، ونحن نشعر بأننا جزء من هذا النظام المثالى كلما عملنا بناء على دواع عقلية فحسب ، وحاجتنا الضرورية إلى العمل أساس الأمر المطلق الذى قال به كنط دون أن يفسره . فكيف نوفق بين الوجود والحرية ؟ نوفق بينهما بأن نقول « إن الطبيعة التى على أن أعمل فيها ليست شيئاً غريباً عنى منقطع الصلة بى » وإنه إذا كان باستطاعتى أن أنفذ إلى الطبيعة « فذلك لأنها مكونة بقوانين فكرى ، وأنها عبارة عن علاقات بينى وبين نفسى » . الحرية أول ، والحرية تريد أن تترقى ، فلكى تعمل تخلق الطبيعة وموضوعاتها . وهذه هى التصورية المطلقة التى ترد الأشياء تصورات ، أو هذه هى الأحادية التصورية ، أو مذهب إيكارت وبوهمى فى لغة منطقية سوف نرى الآن شيئاً منها . وهذه التصورية المطلقة هى الموقف الوحيد الممكن إذا سلمنا بأن الفكر لا يدرك سوى تصوراته ، فلا يعود لنا من سبيل إلى الأشياء أنفسها بالحدس ، ولا يعود لنا من سبيل إليها بالاستدلال اعتماداً على مبدأ العلية وهذا المبدأ صورة من صور الفكر . فمهمة « نظرية المعرفة » بيان كيفية صدور صور الأشياء عن فاعلية الفكر ، إذ لا يمكن أن يوجد فى الأنا إلا ما كان أثراً لفاعليته .

(ب) نحن لا نشعر بأننا نحدث اللاأنا ، فلا بد أن يكون فى الأنا المتناهى المدرك فى التجربة مبدأ أوسع منه هو الأنا الخالص أو الأنا اللامتناهى ، وهو علة عالم الموضوعات الماثلة فى الأنا التجريبى ، يشبه « الأنا أفكر » الذى قال به ديكارت والذى وضعه كنط وراء مبادئ الفهم . لا نشعر بفاعليته ، ولا ندرك سوى آثارها أى مختلف التصورات . فالمبدأ الأول فى نظرية المعرفة هو هذه الفاعلية الروحية ، ثم تتسلسل معانيها ومبادئها متولدة بعضها من بعض وفقاً لقانون التقابل والتوفيق الذى أشار إليه كنط فى تقسيمه الثلاثى للمقولات بالإيجاب والسلب والحد ؛ وكان كنط قد اقتصر على وضع المقولات وضعاً باعتبارها لوازم منطقية للفكر ؛ أما فختى فيريد أن يستنبطها استنباطاً ، فيبدأ من أبسط مبادئ المنطق العادى ، وهو أن ا = ا ، ويقول : إن هذا المبدأ يفترض « أنا » يعقله ، وإذن فلى أن أضع

بدل ا ، وهو كمية غير معينة، الأنا الذى لولاه لم يكن المبدأ ليوضع ، فأحصل على (أنا = أنا) . ولكن ا كمية ممكنة فحسب ، والأنا كمية موضوعية ضرورة ، فلى أن أقول « أنا موجود » ثم أستخرج من هذا القول : أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ الذاتية وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة الوجود. وهذا هو منهج الإيجاب ، أى إيجاب الأنا لنفسه . وكما قلت إن ا = ا ، أستطيع أن أقول إن « لا ا غير مساو لـ ا » ثم أن أستبدل بهذه القضية قولى « إن لا أنا غير مساو لأنا » فأحصل على تقابل بين أنا ولا أنا ، وأستخرج من هذا التقابل : أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ عدم التناقض ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة السلب . وهذا هو منهج السلب ، أى نفى الأنا بوضع اللاأنا . على أن الأنا واحد ، فهو لا يطيق هذا التعارض بين أنا ولا أنا . ولكنى لا أجد طريقة تحليلية للتوفيق بين الحدين ، فالأمر يقتضى فعلا جديداً من الفكر ، أى تركيباً . وإنما يتسنى هذا التركيب بوساطة فكرة الانقسام : ذلك بأنه إذا كان كل من الحدين المتعارضين يحد الآخر ، فهناك محل للاثنين ، ويجىء التركيب على هذا النحو : الأنا يعارض اللاأنا المنقسم بأنا منقسم ؛ ومن هنا أستخرج أولا مبدأ منطقيًّا هو مبدأ السببية ، وثانياً مبدأ ميتافيزيقيًّا هو مقولة التعيين . وهذا هو منهج الحد ، أى وضع الأنا لنفسه باعتباره محدوداً باللا أنا ، ووضع الأنا للا أنا باعتباره محدوداً بالأنا . التركيب الأول نقطة بداية الفلسفة النظرية التى تدرس الأنا باعتباره منفعلا بموضوعات تبدو أول الأمر جواهر أو أشياء بالذات ؛ والتركيب الثانى نقطة بداية الفلسفة العملية حيث يرى الأنا نفسه واضعاً حدًّا لفعل الأشياء الخارجية ومستخدماً إياها لتحقيق ذاتيته . بيد أن التحليل يستكشف فى هذين التركيبين متناقضات مماثلة للتناقض الذى خرج من الأنا ، فيرفعها الفكر .

(حـ) منهج الحد يعود بنا إلى الشعور المباشر حيث نجد الموضوعات والأنا فاعلا ومنفعلا بالإضافة إليها . وعندئذ نجد صورة الزمان فى تعاقب ظواهر الأنا المتناهى ، وهذا التعاقب ضرورى لأن الأنا يريد أن ينمى حريته ، فالزمان أداة الحرية . ونجد صورة المكان فى وضع موضوعات اللاأنا كل على حدة . ونجد مبدأ العلية فى تفاعل الأنا واللاأنا ، ثم ننقله عفواً إلى موضوعات اللاأنا إذ نتصورها متوقفة بعضها على بعض . وإلى هنا ينتهى الاستنباط ، فإن فختى لا يريد (ولا يستطيع) أن يستنبط سوى المعانى العامة ، دون الجزئيات الماثلة فى الشعور .

ولما كان الأنا الخالص يفعل طبقاً لقوانين ، كانت صورة العالم فى شعورنا موضوعية ، وكانت واحدة فى جميع الأناوات المحدودة . ونظننا بغير حاجة إلى التنبيه على ما فى هذا الاستنباط من صناعة زائفة ، وما فى وقوفه عند الكليات من إقرار بالعجز ودلالة على البطلان .

١١٣ — الأخلاق والدين :

(ا) قلنا إن فى الأنا حاجة أولية للعمل ، هذه الحاجة ، حين تتعلق ببعض الأشياء المتغيرة ، تبدو ميلاً طبيعياً وترمى إلى اللذة. واللذة تجعلنا تابعين للأشياء . والحاجة الأولية للعمل غير متناهية فى ذاتها ، فهى بهذا الاعتبار تعرب عن استقلال الأنا بإزاء الأشياء جميعاً ، وتفسح له مجال الاختيار ، فيتحرر من كل تبعية حسية . وهكذا نحصل على القانون الخلقى ، وهو أن « كل فعل جزئى يجب أن ينتظم فى سلسلة تقودنى إلى الحرية الروحية كاملة » . وبذا يتحقق الأنا اللامتناهى فى العالم المحسوس ، فنشعر باحترام أنفسنا ، ونشعر بغبطة مباينة بالمرة للذة الحسية التى يخلق بنا ألا نسميها لذة ، والتى إذا طلبت لذاتها أشعرتنا باحتقار أنفسنا ، فإن هذا الطلب وليد الكسل : كسل دون التفكير فيما يحقق الحرية وما لا يحققها ، وكسل دون الارتفاع فوق الحاضر ؛ ثم يجر الكسل إلى الجبن والنفاق ، وتفضيل العبودية على الجهد .

(ب) كيف يمكن إيقاظ الميل إلى الحرية ؟ قد تكون الحاجة الروحية الأولية من القوة فى بعض الأفراد بحيث ترفعهم فوق المحسوسات وهم لا يفهمون ولا يفهم الغير ، إذ أن هذه الحاجة لا تفسر بالأنا التجريبى الذى هو موضوع إدراك ؛ فيكونون للغير مثلا ونماذج ، ويؤثرون فيهم. فإذا اعتبروا هم واعتبر الغير هذه القوة والأفعال الصادرة عنها بمثابة الخوارق ، نشأت ديانة وضعية ، وكانت عاملا على إيقاظ النشاط والاهتمام الغافلين فى معظم النفوس . لذا كان من الأهمية بمكان عظيم أن يعيش الفرد بين الأفراد ، فما هو إنسان إلا بوجوده بين الناس . فإذا اتبع كل يقينه ، عمل الكل على تنمية الاستقلال الباطن ، وعلى تحقيق العقل أو الأنا الخالص . فإذا قيس الفرد من حيث هو كذلك إلى هذه الغاية اللامتناهية ، بدا وسيلة ضئيلة القيمة . فالمطلوب أن يمحو الفرد فرديته ، لا بالتأمل الصوفى ،

بل بالعمل جهد استطاعته على تحقيق الغاية الأزلية .

(حـ) ماهية الدين إذن أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقي ، ويعتبره مصدر واجباته ، ويعاون على نموه . ولا بأس فى أن يشخص شعوره بهذا النظام فى موجود معين ، إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور فى ضميره . أما إذا تصور الله سلطاناً حاكماً بأمره ، وانتظر من جوده لذات مقبلة ، كان عابد صنم ، وكان جديراً بأن يدعى ملحداً . لا يوجد الشخص بدون موضوع يحده ولو كان هو ذلك الموضوع ، ولا يتصور الله موجوداً محدوداً ، وما الأنا المطلق إلا معنى مجرد إلا إذا اعتبرناه بمعزل عن الأفراد الذين يحققونه .. إن الله الحقيقى هو الله الإنسان ؛ وإن الله هو النظام الخلقى ، والحرية التى تتحقق فى العالم بالتدريج .

(د) ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على ما فى هذا المذهب من تناقض أساسى ، فمن المعلوم أن كل ما خلا الأنا فهو من خلق الأنا الخالص ، وإنما يخلق الأنا الخالص لكى يتحقق ، فهو ينقسم إلى كثرة من الأناوات التجريبية ، ويتحقق فيما يقوم بينها من علاقات أخلاقية ؛ فما هذا الأنا الذى يضع اللاأنا ليحد به ذاته ، ويفرضه على نفسه ليقاومه ويحاول التغلب عليه ويمحوه ، فيحقق ماهيته التى هى الحرية ؟ أوهام فى أوهام وأضغاث أحلام دونها حرب دون كيشوت لطواحين الهواء . . . وسوف يتولى شلنج لفت نظر أستاذه إلى هذا التناقض الصارخ .

الفصل الثانى

شلنج

(١٧٧٥ — ١٨٥٤)

١١٤ — حياته ومصنفاته :

(ا) فى السادسة عشرة قصد إلى جامعة توبنجن فدرس فيها اللاهوت . ثم عكف على الفلسفة فقرأ كنط وفختى وسبينوزا . وانتقل إلى جامعة ليبزج فدرس فيها العلوم الطبيعية . على هذه الدراسات ستدور مرحلتان من مراحل ثلاث تمثل تطور فكره . بدأ المرحلة الأولى مبكراً جداً إذ نشر فى سنتى ١٧٩٤ — ١٧٩٥ مقالات شرح فيها نظرية فختى فى المعرفة . ولكنه ما لبث أن تبين أن هذه النظرية لا تحتمل الطبيعة إلا بمثابة حد أو وسيلة مع أن للطبيعة وجوداً أقوى ، فنشر « خواطر لأجل إقامة فلسفة طبيعية » (١٧٩٧) وهو مع ذلك يتصور فلسفته الطبيعية بمثابة ملحق لنظرية المعرفة عند فختى .

(ب) ثم عين أستاذاً بجامعة إيينا بفضل جوتى وشيلر وفختى (١٧٩٨) ومكث بها أربع سنين نشر خلالها الكتب الآتية : «فى النفس العالمية» (١٧٩٨) و «رسم أول لمذهب فى فلسفة الطبيعة » و « مدخل » إلى الكتاب المذكور أو «فى فكرة العلم الطبيعى النظرى » (١٧٩٩) و « مذهب التصورية الذاتية » (١٨٠٠) و « برونو أو فى المبدأ الإلهى والطبيعى للأشياء» (١٨٠٢) . فى هذه المرحلة الثانية فصل آراءه فى الفلسفة الطبيعية متأثراً بسبينوزا والأفلاطونية الجديدة وعصر النهضة ، وعارض فختى وناقشه مناقشة حادة .

(حـ) وتستغرق المرحلة الثالثة خمسين سنة تنقل أثناءها بين جامعات ڤورزبورج (١٨٠٣ — ١٨٠٦) وأرلنجن (١٨٢٠) وميونيخ (١٨٢٧) وبرلين (١٨٤١) وهو يحاضر ولا يكتب إلا قليلا فى الفلسفة الدينية بعد أن كان طبيعياً تصورياً ، ونشر فى ذلك كتاب « الفلسفة والدين » (١٨٠٤) و « بحوث فلسفية فى ماهية الحرية الإنسانية » (١٨٠٩) . وبعد وفاته نشر له « فلسفة الميثولوجيا » و « فلسفة الوحى » . فله إذن فلسفتان : إحداهما طبيعية ، والثانية دينية .

١١٥ — الفلسفة الطبيعية :

(ا) قال فختى بأنا خالص أو لا شعورى صنع اللاأنا . فيعترض شلنج بقوله :

ليس اللاشعورى أنا أو ذاتاً ، ولا لاأنا أو موضوعاً ، إذ ليست توجد الذات بدون موضوع يعينها ويظهرها لذاتها ، وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره ، وعلى ذلك لا يمكن القول بأنا مطلق ، ولا بلاأنا مطلق ، من حيث إن كلاً منهما شرط الآخر . فيلزم إما أن ننكر المطلق ، وهذا غير مستطاع ، أوأن نضعه مثالا صرفاً وراء الأنا واللاأنا ، وراء كل تقابل ، فنقول إنه ملتقى الأضداد جميعاً ، وإنه منبع كل وجود . ومن ثمة لا ينبغى القول مع المذهب التصورى إن الأنا يحدث اللاأنا ، إذ ليس التفكير إحداث موجود ، ولكنه إحداث صورة الموجود ؛ ولا القول مع المذهب الحسى إن اللاأنا يحدث الأنا ، فما التجربة إلا بداية العلم ثم نطبق عليها القوانين العقلية فتنطبق ، مما يدل على أن للطرفين منبعاً مشتركاً . وفى الواقع إن الأنا واللاأنا ، أو الفكر والوجود ، أو الروح والطبيعة ، صادران كلاهما عن مبدأ أعلى ليس هو أحدهما ولا الآخر ، ولكنه يصير الواحد والآخر .

(ب) نستطيع تعيين الطبيعة باتباع المنهج الثلاثى الذى استخدمه فختى بعد كنظ وهو عبارة عن وضع قضية ، ثم وضع نقيضها ، ثم تركيبهما ، إذ أن هذا منهج التفكير . فالطبيعة هى أولا مادة وثقل أى جذب ودفع ، وهى ثانياً صورة أى نور ومغناطيس وكهربا وتركيب كيميائى ، وهى ثالثاً مادة معضونة أى مركب المادة والصورة يبدو فيه النظام من الغايات والوسائل . على أن هذه الدرجات الثلاث لا توجد منفصلة ، وإنما شأنها شأن الأفعال الفكرية الأولية الثلاثة . إن الطبيعة جمعاء معضونة : المادة روح ناعس ، والروح مادة تتنظم ؛ الجماد نبات بالقوة ، والحيوان نبات أعلى ، والدماغ الإنسانى خاتمة التعضون . جميع الظواهر الطبيعية مظاهر متفاوتة لقوة واحدة هى النفس العالمية ؛ ويرجع التفاوت إلى اختلاف النسب الكمية بين المادة والروح .

(حـ) أما قوى الروح فتبدو فى المعرفة والعمل والفن . المعرفة حسية وعقلية . بالحس يبدأ روح الطبيعة يدرك غيره ، فهو بالحس يحطم الحواجز التى تحصر المادة فى ذاتها . وبالعقل ينظم المعرفة الحسية . وبتمييز العقل بين نفسه وبين مفعوله

يصير إرادة ، ويصير الأنا النظرى أنا عمليًّا . العقل يخلق معانيه ومبادئه دون أن يشعر ، والإرادة تشعر بأنها علة ما تحدث ، وهذا الشعور هو الشعور بالحرية . فالحياة الروحية تنبعث من تفاعل العقل والإرادة : العقل يثبت اللا أنا ، والإرادة تتحرر منه . وفى هذا التفاعل ، أو تعارض الروح والطبيعة ، تقوم حياة النوع الإنسانى أو التاريخ . وللتاريخ ثلاثة عصور : الأول يتميز بغلبة العنصر القدرى وهذه هى القضية ، أو المادة والعقل ، أو العقل بغير إرادة . والعصر الثانى افتتحته روما ولم يزل ، هو عبارة عن رد فعل من جانب العنصر الإرادى ضد القدر . والعصر الثالث ، وهو المستقبل ، سيكون مزاجاً من هذين العنصرين . وهكذا سيتحقق المطلق شيئاً فشيئاً ، أى يتحقق المثال فيصير وجوداً ، دون أن يتحقق كله نهائيًّا من حيث إن الزمان غير متناه. على أن باستطاعة الإنسان أن يرتفع إليه بالحدس الفنى ، فإن الشعور بالجمال فى الطبيعة والفن أرفع صور الحياة الروحية . و « الفن هو الطريقة الوحيدة التى تشهد بما تعجز الفلسفة عن التعبير عنه ، أى باللاشعور فى العمل وفى الصنعة ، وبأن اللاشعور والشعور شىء واحد فى الأصل . وهذا هو السبب فى كون الفن المثل الأعلى عند الفيلسوف ، فإنه يظهره على اتحاد ما يبدو منفصلا فى الفكر وفى الطبيعة » . أى أن الفن هو الطريقة الوحيدة لتصور وحدة الفكر والطبيعة ، وحدة العارف والمعروف ، وأن عنده تمحى متناقضات الوجود ، وبنوع خاص التناقض بين النظر والعمل . فهذه الفلسفة الطبيعية التى تنتهى إلى تصوف فنى هى فى الواقع بعث لمذهب المادة الحية الذى بدأت به الفلسفة اليونانية والذى اصطنعه غير واحد من الأطباء والكيميائيين فى عصر النهضة الحديثة ، دون أى تقدم فلسفى أو علمى . وكل ما هنالك تكديس للمعارف وبراعة فى عرضها والربط بينها .

١١٦ — الفلسفة الدينية :

(ا) تصدى شلنج لتصحيح فختى ، فقام تلميذ له يصححه هو ويفلح فى تحويله عن الجادة . نشر هذا التلميذ كتيباً بعنوان « الفلسفة فى انتقالها إلى اللافلسفة » قال فيه إن الفلسفة عاجزة عن تفسير خروج الكثرة المتنوعة من الواحد المطلق ، وإن الاعتقاد بإله خالق يحل هذا الإشكال ، فالفلسفة تؤدى إلى الدين ،

وهو أعلى منها . فعنى شلنج بهذه المسألة ، واعترف (فى كتابه « الفلسفة والدين ») باستحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة ، وآمن بإله شخصى ، أى بإله هو إرادة أولا وقبل كل شىء ، إرادة محض سابقة على كل تعقل وكل إرادة شعورية ، إرادة نازعة إلى الوجود الشخصى والشعور . ولا تنمو الشخصية إلا بمصارعة قوى معارضة ، فيجب التسليم بتعارض أصيل فى الذات الإلهية ، وهو تعارض ينتهى إلى الانسجام بتطور الحياة الإلهية ، دون أن يعنى هذا التطور تعاقباً فى الزمان ، إذ ليس فى الله بداية ونهاية ، بل هناك حركة دائرية سرمدية . وهذا النزوع الإلهى إلى الوجود ، أو هذه « الأنانية الإلهية » علة الأشياء جميعاً . ويسهب شلنج فى تفصيل هذه الفكرة العامة ، ويعود إليها فى كتابه « ماهية الحرية الإنسانية » وهو أكبر كتاب دونه فى فلسفة الدين . وما هذه الفكرة العامة إلا صورة مأخوذة من الإنسان : فإن الإنسان فى البداية جملة من القوى والنزعات المتعارضة . فيختار بينها ، فتتعين شخصيته . وشلنج صادر فيها رأساً عن المتصوفين المريبين ، من إيكارت إلى جاكوب بوهمى ، وقد عكف على قراءتهم . ولا تختلف فلسفته الدينية عن فلسفته الطبيعية إلا فى تصور المطلق : فقد كان رآه مثالا صرفاً وحاول أن يستخرج الأشياء منه بجدل عقلى ، ثم عاد فرآه إرادة تخرج الأشياء منها بالنزوع . وقد دعى هذا الانتقال من الجدل إلى الإرادة ، انتقالا من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية ؛ ووجد فى هذه ميزة كبرى على تلك ، هى أن الجدل لا يوصل إلا إلى الممكنات والقوانين الكلية ، بينما الوجود العينى يقتضى قدرة وإرادة . ولكن لب فكره لم يتغير ، وهذا اللب هو الأحادية أو وحدة الوجود مركبة على ضرب من الجدل هو أقرب إلى القصص الأسطورى منه إلى الاستدلال الفلسفى .

الفصل الثالث

هجل
(١٧٧٠ – ١٨٣١)

١١٧ – حياته ومصنفاته :

(ا) زميل شلنج فى دراسة اللاهوت بجامعة توبنجن ، وأكبر منه بخمس سنين ولكنه تأخر عنه فى النشر لأنه أرجأ الكتابة إلى ما بعد الفراغ من تكوين مذهبه بجميع تفاصيله ، مستخدماً فى ذلك ثقافة واسعة دقيقة فى الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون والاجتماع ، فجاءت كتبه عرضاً منظماً واضحاً نهائيًّا لفلسفته . عين أستاذاً بجامعة إيينا سنة ١٨٠١ ، فالتقى هناك بفختى وشلنج ، وعمل مع شلنج زمناً ما ، ثم افترقا لتباين العقلية واختلاف الرأى . وبعد معركة إيينا رحل إلى جنوب ألمانيا ، ومكث فى نورمبرج ثمانى سنين . ثم عين أستاذاً بجامعة هيدلبرج (١٨١٦) فأستاذاً بجامعة برلين (١٨١٨) حيث بلغ ذروة الشهرة والمجد والتف حوله التلاميذ النابهون . شغل منصبه هذا إلى وفاته ، وكانت وفاته بالكوليرا .

(ب) كتبه الحاوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة : أولها « فينومنولوجيا الذهن » (١٨٠٧) أى وصف الظواهر الذهنية وآثارها فى حياة الإنسان ، يصف فيه تطور الفرد وتطور النوع ، أى علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتى ليصعب أحياناً كثيرة التمييز بينهما ؛ والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب . ثم يجىء كتاب « المنطق » فى ثلاثة مجلدات (١٨١٢ – ١٨١٦) وهو عرض للمعانى الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية ، فهو حجر الزاوية فى بناء المذهب . والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب : « موسوعة العلوم الفلسفية » (١٨١٧) و « مبادئ فلسفة الفقه » (١٨٢١) و « دروس فى فلسفة الدين » و « تاريخ الفلسفة » و « فلسفة الجمال » نشرت بعد وفاته . أما أسلوبه فغاية فى التجريد والتعقيد حافل بالمصطلحات .

١١٨ — المنطق :

(ا) يأخذ هجل على فختى أن المنطق عنده هو الأنا يحدث اللاأنا لكي يتغلب عليه بجهود حر : فالمطلق أحد طرفى التضاد ، فهو ليس مطلقاً . ويأخذ على شلنج أن المطلق عنده هو الأصل المشترك المتجانس للأنا وللاأنا تتحد فيه الأضداد جميعاً : ولكن المطلق بهذا الوصف هو أصل مجرد ، هو أشبه شيء بالليل تبدو فيه جميع البقر سوداً ، لا يكشف لنا عن السبب الذى من أجله يصدر عنه العالم ولا كيف يصدر . أما هجل فيتفق معهما فى وحدة الوجود ، ويرى أن المطلق هو الوجود الواقعى بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلى أو مبدأ خالق منظم ، وأن الطبيعة والفكر حالان له ، يظهر الفكر فى وقت ما من أوقات تطور الطبيعة ، لا أنهما وجهان له متوازيان . ويرى أنه لأجل فهم الوجود فى مبدئه وتسلسل مظاهره ، يجب اتباع منهج منطقى يبين هذا التسلسل ابتداء من أصل واحد (هو القضية) ينقلب إلى نقيضه ثم يأتلف مع هذا النقيض ، ويتكرر هذا التطور الثلاثى ما شاءت مظاهر الوجود . أى أنه يجب ترك العقل يجرى على سليقته هذه ابتداء من أول وأبسط المعانى ، وهو معنى الوجود . هذا المنهج هو المنطق أو الجدل الذى شأنه أن يتأدى من معنى إلى معنى ضرورة ، بحيث يبدو الفكر وجودياً ، ويبدو الوجود الواقعى منطقياً ،أى ضرورياً ومعقولا ضرورة . هذا دون أن يعنى الجدل صدوراً حقيقياً يخرج به الأكثر من الأقل والمشخص من المجرد ، وتوازياً محكماً بين مراحله ودرجات الوجود ؛ لكنه تركيب عقلى تستمد معانيه ومبادئه من الوجود ، ويؤدى آخر الأمر إلى ظواهر الوجود .

(ب) المعنى الأول معنى الوجود ، وهو أكثر المعانى تجريداً وخواء ، وأوسعها ما صدقاً ، وأشدها واقعية ، فإن جميع معانينا تعبر عن حال وجود ، وما هى إلا معنى الوجود بادياً فى صور مختلفة . الوجود مجرد الإيجاب ، أو هو ما به كل موجود هو موجود . فليس هو فى نفسه شيئاً من حيث إنه فى الموجودات المتباينة المتنافرة على السواء : الدائرة وجود والمربع وجود ، والأبيض والأسود ، والنبات والحجر . ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء . فتعقله عبارة عن تعقل اللاوجود فى الوقت نفسه ، وهذا هو التناقض بعينه. أما الموجود حقاً فهو المركب من النقيضين

الوجود واللاوجود ، أى الموجود الذى لا يوجد على التمام ، وهذه هى الصيرورة ، فهى صميم الوجود ، وهى سر التطور ، إذ أن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم ، واللاوجود عقيم أيضاً ، على حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه) : فهى التى تحل هذا التناقض الأول . وبذلك يضع هجل التناقض مبدأ أول فى العقل وفى الوجود ، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه ، إذ يلاحظ أن متناقضات العقل (كما صادفناها عند كنط) تبرز حتماً وتقوم سبباً للشك فى المذاهب التى تؤمن بمبدأ عدم التناقض ، أى تعتبر الأشياء ماهيات ثابتة على مثال تعريفاتها فى عقلنا ، بينما اعتبار الموجود صائراً نامياً ، واعتبار التناقض ماهية تتجلى فى متناقضات العقل ، يجعل الوجود معقولا ؛ وما ذلك إلا لأنه ظن أن الوجود إطلاقاً هو الوجود المحسوس الصائر المتحرك ، فشك فى العقل الذى يعلل الحركة بالثبات ، والقوة بالفعل . ومنذ الآن نستطيع أن نصف فلسفته بأنها حسية واقعية تريد أن ترفع المحسوس إلى مقام المطلق ، والواقع إلى مقام الحق .

(ح) الموجود يصير إذن ، أى يثبت ويتعين ، وها هى ذى مقولة الكيف . والموجود المعين يعارض ما يغايره وينافيه ، فيبدو هكذا مضافاً ، وها هى ذى مقولة الإضافة . والموجود المعين هو المحدود المتناهى ، ولكنه يصير إلى ما لا نهاية ويقبل كل تعيين ، فالمتناهى لا متناه ؛ وينحل هذا التناقض فى معنى « الشىء » أى الجزئى أو الفرد الذى هو اللامتناهى موجوداً على حال ما . وبعبارة أخرى إن الموجود لا يوجد إلا بشروط معينة وعلى حال معينة وفى حدود معينة ؛ فاللامتناهى إذ يتحقق يتعين ويتحدد ويتميز ويتوحد . هذا الموجود الواحد يعارضه الوجود المنتشر فى الكثرة : وها هى ذى مقولة الكم . والكثرة فى جملتها « واحدة » : هى مركب يثبت الوحدة وينفيها فى آن واحد ؛ ويبدو هذا المركب بنوع خاص فى الكم المتصل الذى هو واحد بالفعل كثير بالقوة لقبوله القسمة باستمرار ؛ والقسمة تولد ضده وهو الكم المنفصل أو العدد ؛ والعدد فى ذاته لا يقتضى حداً معيناً ، فهو فى ذاته متناه وغير متناه ؛ ولما كانت كل كمية قابلة للزيادة والنقصان ، وجدنا اللامتناهى فى ناحيتين متقابلتين : اللامتناهى فى الكبر ، واللامتناهى فى الصغر . والعدد هو الكم المبدد ، يقابله الشدة وهى الكم المجموع المركز ، ويتفقان

فى المقياس والنسبة ، إذ أن كل موجود فهو نسبة معينة من العناصر المكونة له : فالنسبة هى الموجود وقد صار ماهية .

(د) الماهية هى الموجود منشوراً بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضاً . والانعكاس هو الظاهرة . والماهية والظاهرة متلازمان ؛ أو الماهية هى القوة أو الفاعل ، والظاهرة فعل القوة أو وظيفتها ؛ أو الظاهرة ماهية الماهية ، من حيث إنه من الجوهرى للماهية أن تظهر وللظاهرة أن تنم عن الماهية ، كما أنه من الجوهرى للمبدأ أن يخرج نتائجه . والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهراً . والجوهر يقابله العرض ؛ ويصير العرض جوهراً بدوره بمعنى أن الجوهر مفتقر إليه كى يظهر . والجوهر هو خصائصه فحسب : وبذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم ، وفكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا ، وفكرة مادة مستقلةعن الكم وسائر الأعراض . على أن الجوهر إذا كان مجموع أعراض ، فهو ليس مجرد مجموع آلى ، ولكنه مجموع حى مرتبط بأعراضه ارتباطاً جوهرياً ،أى أنه علتها. والعلة والمعلول متلازمان ، وهما يؤلفان شيئاً واحداً : المعلول هو العلة محققة ، كما أن الأعراض هى الجوهر منشوراً . وليس فى المعلول شىء إلا وهو فى العلة ، وليس فى العلة شىء إلا ويتحقق . وكل معلول فهو بدوره علة ، وكل علة فهى معلول لعلة سابقة . على أن سلسلة العلل والمعلولات ليست غير متناهية فى خط مستقيم ، ولكنها متناهية دائرية ، مثل أن المطر علة الرطوبة والرطوبة علة المطر ، وأن خلق الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخلق الشعب . فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها ، ولكن المطلق جملة العلل الجزئية النسبية .

(هـ) هذا هو القسم الأول من أقسام الفلسفة الهجلية ، وهو استنباط المعانى الأولية بالإثبات والنفى والجمع بينهما . أما المعانى الأولية فمشهورة منذ زمن طويل ، هى المعروفة فى فلسفة أرسطو بالوجود ولواحقه وبالمقولات ، وقد أفاض المدرسيون فى شرحها . وأما منهج الاستنباط فقائم على غلط مؤداه أن الشىء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء ومجمعها ، فهو ناف لنفسه متناقض فى ذاته . والواقع أن لهذا الشىء مفهوماً فى عقلنا لا يتضمن الأشياء التى قد يتعين بها ، فلا تناقض فيه ، ولا تناقض فى العقل الذى يتصوره بالإضافة إلى التعيينات الممكنة ، بل بالعكس يعلم العقل أن هذه التعيينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة

فيدرك مبدأ عدم التناقض. فقول هجل: « ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء » يجب تصحيحه هكذا: إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لا معاً بل كلا على حدة ، فالوجود شيء فى كل موجود وبحسب هذا الموجود . فغير صحيح أننا نعقله وجوداً ولا وجوداً فى الوقت نفسه ، وإنما الصحيح أننا نعقله وجود كذا أو كذا من الماهيات ، فإن ما ليس وجوداً من وجه هو وجود من وجه آخر . ويقال مثل هذا تماماً عن العدد فى قبوله التعيين بالتناهى أو اللاتناهى ، وعن الكم فى قبوله التعيين بالمتصل أو المنفصل ، وعن سائر المعانى العامة ؛ إن لكل منها مفهوماً ، فهو ليس متناقضاً فى ذاته ، وهو فى ذاته برىء من التعيينات جميعاً ، ولكنه متى وجد كان هذا أو ذاك منها . والشيء المتغير القابل لأعراض مختلفة ، هو ما هو بالفعل فى كل آن ، وقابل لأعراض أخرى بالقوة تحل فيه متى زالت أضدادها . فليست الصيرورة اجتماع الأضداد أو النقائض ، بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان ، وهذا عين مبدأ عدم التناقض . فالمنهج الذى اصطنعه هجل عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد، لأن اللا معين لا يقتضى بذاته تعيينا دون آخر [١] .

١١٩ — الطبيعة :

(ا) الروح المطلق يباين نفسه فتظهر الطبيعة . فهى إذن مظهره الخارجى الذى يعارضه وينافيه . وهى تتطور وفقاً للمنهج الثلاثى : فهناك أولا الطبيعة فى ذاتها الممثلة فى الميكانيكا أى جملة القوانين الآلية التى تعبر عن مطاق الجسمية أو الوجهة الكمية فى الأجسام ؛ وثانياً الطبيعة لذاتها أى جملة القوى الفيزيقية والكيميائية التى تعبر عن الوجهة الكيفية ؛ وثالثا الطبيعة فى ذاتها أى الجسم الحى .

(ب) العقل الخالق ، كالعقل المتصور فى الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجرداً وأقل إدراكاً، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئاً ، مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . هذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة ؛ وهو ينحل فى « الحركة » التى تقسم المادة إلى وحدات

---

(١) انظر فى كتابنا « تاريخ الفلسفة اليونانية » رد أرسطو على بارمنيدس (٦٠ ، ب) وعلى مليسوس (١٨ ، د) ودفاعه عن مبدأ عدم التناقض (٧١ ، جـ د هـ) .

متمايزة وتكون منها السماء . إن تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق التشخص . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم. والنزوع المنبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسماً حياً . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الإنسانى.

(حـ) وتتنوع المادة تنوعاً كيفياً ، فيظهر النور ، تعارضه الحرارة، فينحل هذا التعارض فى الكهربا ، فيظهر من الكهربا الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركبات. فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى .

(د) ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة . ويلقى الكائن الحى معارضة من الطبيعة الخارجية ، فيثبت فرديته أو يحقق مثاله بالتمثيل المتصل والتنفس والحركة الحرة . وأدنى صور الحياة النبات ، وهو بدن ناقص ، هو عبارة عن أعضاء كل منها فرد ، فهو ضرب من تبديد الحياة فى هذه الحيوات الابتدائية المنفصلة المتجانسة إلى حد كبير الحاصل كل منها على قوة الحياة على حدة . ثم تتحقق الفردية فى الحيوان ، فإن أجزاءه أعضاء بمعنى الكلمة أى خدام الوحدة المركزية ، وهى عبارة عن أنظمة منوعة ، كالنظام العصبى والدموى وما إليها ؛ وهنا أيضاً درجات ؛ فإن الحيوانية ترقى بالتدريج على رسم واحد إلى أن يصل الروح الخالق إلى جسم الإنسان ، فيقف عنده من حيث المادة ، ويغدق عليه الكنوز الروحية . وفى كل هذا الوصف يستخدم هجل المعارف العلمية من وقت أرسطو إلى وقته ، ولا يصنع أكثر من أن يرتبها الترتيب الثلاثى كما يقتضى منهجه ، ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضى مذهبه الأحادى .

١٢٠ — الإنسان والمجتمع :

(ا) بعد أن يعارض الروح المطلق نفسه بالطبيعة . يميل ضرورة إلى التغلب على هذا التعارض بأن يستعيد نفسه بمعرفة نفسه . وهنا أيضاً يبدو تطوره ثلاثياً : **فأولا نجد الروح فى ذاته أو الروح الذاتى ، أعنى الفرد مقر الظواهر الشعورية**

التى يدرسها علم النفس ؛ وثانياً الروح لذاته أو الروح الموضوعى ، أعنى المجتمع ؛ وثالثاً الروح فى ذاته ولذاته ، أعنى الاتحاد الأعلى للروح الذاتى والروح الموضوعى ، أو جملة الحياة الروحية للوجود متجلية فى الفن والدين والفلسفة .

(ب) ماهية الإنسان روح ، أى شعور وحرية. ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : فى الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، إحساساته غامضة يقابلها انفعالات غامضة ، وهذه « جسمية الروح » (التى يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح ، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان إدراكان متعارضان ، يوفق بينهما «الفهم» الذى وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة ، على ما بين كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما إذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته ، كما قال كنط ، فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى ، حين يقر بالحقيقة والقانون ، يقر بسمو الروح الموضوعى ، ويقدمه على نفسه .

(ح) للروح الموضوعى مظاهر ثلاثة تقوم بإزاء المظاهر الذاتية الثلاثة ، هى الحق والواجب والمؤسسات الاجتماعية التى هى الأسرة والمجتمع المدنى والدولة . فنى حالة الطبيعة يسيطر على الفرد الأنانية الحيوانية ، وفى حال الاجتماع تنتظم هذه الأنانية بالحق والقانون ، لأن الفرد يدرك بعقله أن الآخرين نظراؤه ، وأن العقل والحرية والروحية (وهى مترادفات) خيرهم المشترك ، فيتخذ حرية أخيه الإنسان قانوناً لحريته هو أى حداً لها ، وهذا أصل التعاقد . ويبدو الحق فى التملك حيث يتناول الفرد شيئاً خارجياً عاطلا من الإرادة فيجعله شيئه الخاص وينفذ فيه إرادته. ولكن الحرية المضمونة بالحق بالنسبة إلى الأشياء الخارجية هى حرية ناقصة إذ أنها لا تعنى بالباعث الباطن ، فتدع مجالاً للصراع بين الروح الذاتى والروح الموضوعى . ويزول هذا الصراع بأن يصير احترام الحق إرادياً ، فتصير المطابقة للقانون «خلقية» تنظم الحياة الباطنة ، على حين أن الحق لا ينظم سوى المنافع المادية . على أن الفرد ميال للأنانية وللشر ، فهو عاجز بمفرده عن تحقيق المثل الأعلى الأخلاقى ، فيجد المعونة فى المجتمع الذى يحرره من نفسه ويوفر له وسائل العمل الصالح .

(د) المؤسسة الاجتماعية الأساسية هى الأسرة تنظم غريزة التناسل بالزواج . والزواج بواحدة يكفل حسن تربية البنين . وعلى الأسرة يقوم المجتمع المدنى وتقوم الدولة . فلا يعتبر الزواج أمراً عاطفياً فحسب ، ولكنه واجب مقدس ، ويجب أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أى أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ يعد عملا خلقياً . لذا كان الطلاق منكراً مبدئياً ، ولا ينبغى أن يسمح به إلا فى حالات استثنائية يعينها القانون . والمجتمع المدنى يتكون من الأسر . ولكنه ليس صنعها أو صنع الأفراد بحيث تكون الحكومة مسئولة أمامهم : إنه مرحلة فى تطور الروح المطلق ، فهو طبيعى لا عرفى . والغرض منه صيانة الحقوق وحماية المصالح الفردية ؛ وبهذا الاعتبار يمكن أن يتكون من قوميات مختلفة ، مثلما يشاهد فى سويسرا . فهو ينظم غريزة الانتقام إذ يضع القصاص المدنى أو القانون الجنائى ؛ وينظم الأنانية فى الحياة الاقتصادية . وليس القصاص المدنى انتقاماً أو إصلاحاً خلقياً . ولكنه جزاء عدل يمكن أن يذهب إلى حد الإعدام . أما غرض الدولة فيزيد على ما تقدم تحقيق الروح المطلق ، والتضحية بالمصالح الخاصة فى سبيله . فهى قومية ، لها لغتها ودينها وأخلاقها وأفكارها . هى إذن تامة الوحدة ، لا يقف منها الفرد موقف الخصم باسم النقد الشخصى . وهى غاية ، والأسرة والمجتمع المدنى وسيلتان إليها ، تستوعبهما فى وحدة عليا هى الروح المطلق محققاً بتمامه . وجودها دليل « سير الله على الأرض » ويجب احترامها كما يحترم إله أرضى . نظامها لازم من طبيعتها التاريخية ولا يفرض عليها من خارج نظام منقطع الصلة بها ولو كان صادراً عن العقل . ليست الجمهورية أكمل أنظمة الحكم ، سواء أكانت شعبية أم أرستقراطية : الجمهورية تسرف فى تقدير الفرد وتضحى بالمثل الأعلى فى سبيله أو فى سبيل الأسرة أو الطبقة . لذا اضمحلت الجمهوريات القديمة . النظام الطبيعى هو الملكية لأنها تشخص الدولة والفكرة القومية فى زعيم واحد هو محل سلطانها ورمز تقاليدها ، هو العقل اللاشخصى وقد صار عقلا واعياً ، هو الإرادة الكلية وقد صارت إرادة شخصية . يستنير برأى مجلس تشريعى مكون من خير ممثلى القوى القومية ، وبخاصة القوى العقلية ؛ ولكن هذا الرأى استشارى بحت ، وسلطة الزعيم مطلقة ، وحكمة الروح المطلق تؤيده فتجنبه الانحراف إلى الأنانية والطغيان !

(هـ) كيف تكون العلاقات بين الدول ؟ كان كنط قد ارتأى أن كل دولة

فهى شخصية أدبية مستقلة فى الداخل خاضعة لقواعد الحق ، وأن الحالة الراهنة التى تعتبر فيها الحرب الوسيلة الوحيدة لفض المنازعات وتنظيم العلاقات الدولية ، هى حالة وحشية يجب العمل على الخروج منها بإيجاد « جمعية أمم » تنضم إليها كل أمة بملء حريتها ، وتشترك جميعاً فى تسوية الخلافات طبقاً لمبادئ العدالة الدولية . وبناء على ذلك كان كنط قد وضع فى ١٧٩٥ « مشروعاً لسلم دائم » حيث يعين بالعقل الصرف فى عشر مواد الشروط الضرورية لتحقيق هذه الغاية . ولكن هجل يرى أن ليس من شأن الفلسفة أن تفرض قوانينها على الوجود ، وإنما شأنها أن تدرك القانون الذى يجعل الوجود معقولا ، من حيث إن كل وجود فهو معقول ، وكل معقول فهو وجود . وليس يوجد فى الواقع التاريخى جمعية أمم ، وإنما تبدو الدولة دائماً كأنها المرحلة القصوى لتطور الروح المطلق تطوراً موضوعياً . فيجب أن يستمد حل الإشكال من هذا التطور نفسه : إن التاريخ يظهرنا على أنه يوجد فى كل عصر من عصوره دولة مهيأة لأن تنتزع سائر الدول وتفرض عليها ما بلغت إليه من تقدم فى الحضارة ، هذه الدولة واجبها الفتح ، وانتصارها يبرر حروبها . الدولة الغالبة خير من الدولة المغلوبة بدليل غلبتها نفسها التى يجب أن تعتبر حكم الله . و « جدل التاريخ » يعرض علينا ثلاث مراحل كبرى : الأولى استبداد الدول الآسيوية الضخمة ، والثانية سيادة أثينا القائمة على الحرية والديمقراطية ، والثالثة التى تتفق فيها هاتان النزعتان المتعارضتان هى الحضارة المسيحية التى تعد الجرمانية خير ممثل لها ، وبواسطتها سيتحقق الانتصار النهائى فى التاريخ ! وهكذا يعارض هجل الفردية الحديثة التى ترى فى الفرد موجوداً قائماً برأسه ، وفى الدولة نتيجة تعاقد بين أنانيات مختلفة ، فيرتب الفرد للأسرة والمجتمع ، ويقول إن الأسرة والمجتمع المدنى والدولة شروطها ، إذا روعيت ، برزت أمام الفرد واجبات ضرورية ؛ وهذا صحيح كل الصحة ، وهذا أساس النظام والرقى الخلقى فى حين أن الفردية مصدر فوضى وانحطاط . ولكن هجل لا يرجع بنظامه إلى مبدأ أعلى يتجلى فى العقل ، بل يقدس الواقع فيخضع الفرد للدولة إخضاعاً تاماً ، وينكر عليه حق الانتقاد والإصلاح ، ويعود من حيث لا يريد إلى أدهى ضروب الاستبداد ، وهو الاستبداد الذى يزعم لنفسه حقاً إلهياً .

١٢١ — الفن والدين والفلسفة :

(ا) مهما تبلغ الدولة من كمال ، فهى ليست الغاية القصوى التى يتجه إليها تطور الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . إن ماهية الروح الحرية ، وأكمل دولة فهى لا تخرج عن كونها قوة خارجية . لذا يصعد الروح إلى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة ، فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل إذ يتحقق على هذا النحو فى نفس الإنسان .

(ب) بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم. فإن الفن إنزال فكرة فى مادة وتشكيلها على مثالها. ولكن مطاوعة المادة متفاوتة : وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية. وهى تتوزع طائفتين : طائفة الفن الموضوعى تشمل العمارة والنحت والتصوير ؛ وطائفة الفن الذاتى تشمل الموسيقى والشعر . فى العمارة نجد الفكرة وصورتها متمايزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردها ، فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعة . لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً. إن الهرم والمعبد الهندى والمعبد اليونانى والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة ، ولكن المسافة بينها وبين ما نرمز إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض . تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة ، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة ، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة . فى النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما ، فإن هذا الفن ينفخ روحاً فى المادة الغليظة ، كالحجر والرخام والنحاس ، ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر. التصوير يحقق هذا التقدم ، فإنه يستخدم مواد أكثر لطافة ، ويقتصر على رسم سطح الجسم ، ويوحى بالعمق بوساطة السطح. لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه فى المادة . وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة. لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة ؛ بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتى ، فإنها ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية . تستخدم الصوت ، وهو شىء لطيف ؛ ولكن الصوت فيها رمز كالبناء فى العمارة ، فهو مبهم غامض كالانفعالات التى يترجم عنها ، ولهذا السبب تحتمل القطعة الموسيقية تأويلات عدة. فى الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال

فإن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء : عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ : يطاوع الفكر فى جميع ثناياه فيبنى وينحت ويصور ويغنى ويروى ؛ فهو مجمع الفنون ، وهو من ثمة الفن الكامل . الملحمة تمثل الفنون الموضوعية الخلاقة ، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأمجاده . ولكنها طفولة الشعر ؛ هى ثرثارة طويلة كالسنين الأولى من سنى الحياة ، وفيرة الصور ، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال . والشعر الغنائى يقابل الموسيقى ، يأوى إلى العالم غير المنظور المدعو بالنفس الإنسانية ولا يتعداه،فهو محدود ناقص . والشعر الدرامى أكمل أنواع الشعر ، هو شعر الشعر ، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن، فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ، ولا يزدهر إلا فى أرقى الشعوب حضارة .

(ح) وللفن على العموم ، ولكل فن على الخصوص ، تاريخ فى ثلاثة عصور : فالفن الشرقى رمزى يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتمل منه وجوداً عدة . لا يقوى بعد على إخضاع المادة ، فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها . يحب الكبر والعظم واللانهاية ، ويغلو فيها . أما الفن اليونانى فيصطنع التعبير المباشر بدل الرمز ، فتجىء مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها ، لأنه ينزل الفكرة كلها فى الصورة . غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً ، فإن تمام حلول الفكرة فى المادة يفنيها فيها ويضحى بها فى سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس . المسيحية تتلافى هذا النقص : فإنها ترفع الفن من العالم المنظور حيث ضل وضاع ، إلى العالم المعقول موطنه الحق ، وتستبدل بالجمال الحسى الجمال المعنوى ، وتعبد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة . ولكن أنى للصورة المادية أن تطابق المثل الأعلى ، لذا كان الفنان المسيحى عديم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان . إن العذراء التى يتخيلها ، والمنازل الأبدية التى يرنو إليها ، والألحان السماوية التى يرهف لها سمع نفسه ، والحياة الإلهية التى يحاول الإعراب عنها . كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع فى المادة ؛ فييأس من قدرته ، ويعود إلى ازدراء الصورة والغلو فى الروحانية .

(د) هذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى فى المادة هو أصل الدين ، وموضوع الدين المثل الأعلى أو اللامتناهى مدركاً فى الباطن ، وموضوع الفن التعبير

عنه فى الظهر . فالدين بما هو كذلك منحدر عن الفن ، وإن يكن الفن محاولة دينية أولى . الوثنية أداة الوصل بين الفن والدين . ولها مراحل ثلاث : المرحلة الأولى السحر الذى يقدس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور ؛ والمرحلة الثانية البوذية التى تعبد إلهاً روحياً ولكنها تتصوره عاطلا من الشعور كذلك ؛ والمرحلة الثالثة الزرادشتية التى تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بإزاء الظلمة التى هى نفى وسلب . هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذى شخصية فتعارضها أديان « الشخصية الروحية » وهى : الموسوية التى تمثل الإثبات ، والديانة اليونانية التى تمثل النفى ، والديانة الرومانية التى تمثل المركب من النفى والإثبات . الموسوية أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهى ، فحظرت تصويره بأى شكل كان ونبذت الأوثان ، ولكنها لم تحظر تصوره فتصورته موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلى القدرة . ففيها وفى سائر الديانات الشرقية اللانهاية هى الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوحد ، يحيى ويميت ، يرفع ويضع ، يريد ويفعل ، وما على الإنسان إلا التسليم . وبقدر ما كان الشرق متديناً كان اليونان مشغوفين بالطبيعة وبالأرضيات ، فتصوروا الله على مثال الإنسان ، أى أنهم فى الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته . ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر : فقد نصبوا القدر فوق البشر ،وفوق الآلهة أنفسهم ؛ وهذا القدر هو اللامتناهى ، يتهدد البشر فى كل آن وينغص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم . أما الرومان فكانوا أهل جد وصرامة ، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة ، وعادوا إلى روحانية الألوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنسانى . هاتان الصورتان المتعارضتان ، اللاشخصية والشخصية ، تأتلفان فى المسيحية القائمة على أن المسيح إله وإنسان معاً ، فتتصور اللامتناهى ينزل من عرشه ، ويدخل فى منطقة المتناهى ، فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ، ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفى وتركيب . وهى تختصر الأديان وتصفيها وتكملها ، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة ؛ فهى الدين المطلق .

(هـ) بيد أن المسيحية نفسها ليست القمة التى ينتهى عندها تطور الروح ، فإن الفن والدين يؤديان إلى الفلسفة ويأتلفان فيها . الثلاثة تقول إن كل شىء صادر عن روح لامتناه ، ولكن الفن والدين وليدا العاطفة والمخيلة ، أما الفلسفة

فتحقيق ما يرمزان له . هى انتصار العقل الخالص يفهم الوجود فيتحرر منه . كانت الطبيعة وقواها ، والدولة ومؤسساتها ، تبدو كأنها أشياء خارجية مفروضة على الإنسان ؛ والآن ترى الفلسفة فى أفعال الطبيعة أفعال العقل أى أفعال الإنسان ، وفى المؤسسات الاجتماعية صورة السلطة الأخلاقية التى يحملها فى نفسه . فليست ترمى الفلسفة إلى محو المعانى الدينية ، بل إلى إحالتها معانى عقلية . وفى الفلسفة فقط يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التى يسجلها التاريخ إلا حلقات فى سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائى ، أى أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة . وجود بارمنيدس وصيرورة هرقليطس ائتلفا فى مذهب أرسطو ؛ والأمثلة كثيرة على مثل هذا الائتلاف . ومن جهة عامة كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة ، فجاءت فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح ، فألفت الفلسفة الحديثة بينهما فى وحدة عليا كانت الفلسفة الهجلية آخر وأكمل صورها (طبعاً !) حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام الشعور بذاته ، ويجمع فى تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التى صادفها فى تطوره مذ كان وجوداً ولا وجوداً فى آن واحد إن الفلسفة الأخير زمانها ثمرة جميع الفلسفات السابقة ، ويجب أن تضم مبادئ هذه الفلسفات جميعاً . فهى « الكل » حيث تبقى الأجزاء متمايزة من الله باعتبارها أوقاتاً فى تيار التطور ، وحيث تتلاشى باعتبارها مظاهر الله كما تقتضى وحدة الوجود .

(و) ماذا نقول وسذاجة الفلاسفة لا حد لها ؟ نقول مع ذلك إن هجل قد أفلح فى إقامة فلسفة فسيحة الأرجاء رفيعة العماد قائمة على فكرة رئيسية واحدة مطبقة بمنهج واحد ؛ وإن تأثيره كان عميقاً فى جميع النواحى : فى الفلسفة الخالصة وفى الفقه والسياسة والأخلاق والدين والفن والتاريخ . غير أن منهجه صناعى وثلاثياته مفتعلة . إن نفى ما لا يعطينا معنى جديداً ، واستنباط المعانى الأساسية ظاهرى ، والحقيقة أن الفيلسوف يطالعها فى الواقع ، ويحاول الربط بينها بشىء كثير من التعسف . والانتقال من المنطق إلى الفلسفة الطبيعية لا يتم بموجب ضرورة جدلية ، بل لأن الفيلسوف يمحو المعنى المجرد الذى بنى عليه المنطق ، ويعود صراحة إلى التجربة التى استمد منها المعانى المجردة ؛ لذا دعيت فلسفته الطبيعية بالجزء الخجلان فى مذهبه . والانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى الفلسفة الروحية يتم

بمحو جديد هو محو صورة الخارجية التى اتخذها الروح فى الطبيعة ، فيحل الشعور محل المادة ونحن نطالعه فى أنفسنا . والدرجات الثلاث فى الطبيعة لا يجدها الفيلسوف فى الروح إلا لأنه وجدها فى الواقع : فلسنا هنا بإزاء استنباط حقيقى . ويقال مثل ذلك فى كل انتقال من حد إلى آخر فى مختلف الثلاثيات . فنخرج بأن هجل قد أخفق فى بيان إمكان معرفة الوجود معرفة أولية كما يحتم مذهب وحدة الوجود . وكان لا بد أن يخفق ، إذ أن الطبيعة إحدى الصور الممكنة للوجود ، فرفعها هو إلى مقام الصورة الضرورية ، وأنى لمنهج كائناً ما كان أن يقلب الممكن ضرورياً ؟

الفصل الرابع

شوبنهور

(١٧٨٨ – ١٨٦٠)

١٢٢ – حياته ومصنفاته :

(ا) فيلسوف التشاؤم وباعث البوذية فى الفلسفة الحديثة. أقام مذهباً على غرار المذاهب الثلاثة السابقة، إلا أنه تصور المبدأ الأول «إرادة كلية» هى قوة عمياء تكون الموجودات على التوالى. ولنا أن نقول إن مزاجه مال به إلى هذا التصور فقد عرفت حالات مرض عقلى عن أسرة أبيه وأسرة أمه، وورث هو السويداء والخوف والحذر، وكانت له شهوة جامحة يعجز عن ضبطها، ونزعة قوية إلى التأمل، فأحس فى نفسه أن الإنسان مركب من جزأين متعارضين. وقد روى أنه وهو فى السابعة عشرة، وقبل أن يتلقى أية ثقافة فلسفية، تأثر بشقاء الحياة كما تأثر بوذا حين استكشف الألم والمرض والشيخوخة والموت. ثم تلقى الفلسفة بجامعة جوتنجن (١٨٠٩ – ١٨١١) وبجامعة برلين (١٨١١ – ١٨١٣) حيث استمع إلى فختى دون أن يتذوقه كثيراً. ولكن أعجبه من أفلاطون وكنط قسمة الوجود إلى محسوس ومعقول، أو عالم الظواهر وعالم الشىء بالذات؛ وكانت هذه القسمة فى نظره بمثابة ازدواج التأمل والشهوة أو الفكر والإرادة. وقرأ الكتب الهندية الدينية فى ترجمة لاتينية، وهى تدور على مسألة الشر الطبيعى والخلقى كما هو معلوم، فنمت فى عقله عناصر مذهبه.

(ب) بدأ بوضع أساس المذهب، أى نظرية المعرفة، فدون رسالة الدكتوراه فى «الأصول الأربعة لمبدأ السبب الكافى» (١٨١٣) ثم عكف على تفصيل المذهب، فأخرج المجلد الأول من كتابه الأكبر «العالم إرادة وتصور» (١٨١٩) ضمنه نظرية المعرفة ونظرية العالم. وبعد خمس وعشرين سنة أخرج المجلد الثانى فى الفن وفى الأخلاق، فتم به المذهب بأصوله وفروعه. ولكن الكتاب لم يصادف

نجاحاً يذكر . ولم يصب الفيلسوف أى نجاح فى تعليمه بجامعة برلين (١٨٢٠ — ١٨٣١) . فعزا إخفاقه إلى ائتمار أساتذة الفلسفة به ، وغلا فى هجوهم ، وزعم أنه الوريث الحقيقى لكنط وأول فيلسوف كبير بعده . انقطع عن التعليم ، واستمر على الكتابة ، فنشر كتاب « الإرادة فى الطبيعة » (١٨٣٦) جمع فيه من العلوم الطبيعية ما ظنه شواهد على نظريته فى الإرادة الكلية ؛ وكتاب « المشكلتان الأساسيتان فى فلسفة الأخلاق » (١٨٤١) فصل فيه آراءه الأخلاقية . ومنذ ذلك الحين بنوع خاص أخذت كتبه تذيع وشهرته تتسع ، وهدأت نفسه ، فنعم بشيخوخة هانئة ، وكان يتمنى لو يعمر طويلا بالرغم من تشاؤمه .

١٢٣ — العالم :

(ا) كيف ندرك العالم وما قيمة هذا الإدراك ؟ إن الإحساس حالة ذاتية . ولكن الفهم يضيفه فوراً ، بفعل لا إرادى ولا شعورى، إلى علة خارجية نتصورها فاعلة فى الزمان مستقلة عنا فى المكان . فالعالم بالنسبة إلينا جملة تصوراتنا فحسب. غير أن هذه التصورات مرتبطة بموجب مبدأ السبب الكافى ، ولهذا المبدأ أربع صور هى : علاقة بين مبدأ ونتيجة ، وعلاقة بين علة ومعلول ، وعلاقة مكان وزمان ، وعلاقة بين داع وفعل . الصور الثلاث الأولى تخص النظر ، والرابعة تخص العمل . ولما كانت تجربتنا متوقفة على استخدام صور الفهم ، كانت هذه الصور سنداً لموضوعيتها ، ولم يمكن القول أن العالم محض وهم . كذلك لمبدأ العلية الذى هو إحدى هذه الصور نتيجتان ضروريتان تؤيدان الموضوعية : إحداهما قانون القصور الذاتى وهو يحتم أن تفسر كل ظاهرة بظاهرة سابقة ، والآخر قانون بقاء المادة وهو يقضى بأن غاية العلم ومثله الأعلى المادية المطلقة ، بما فى ذلك المعرفة نفسها ، فنقول إنها وظيفة الدماغ .

(ب) بيد أن المادة فكرة من أفكارنا ، فما المادية إلا تصورنا للعالم ، وما العالم إلا الوجهة الخارجية للوجود . ولو كنا ذاتاً عارفة فحسب لما عرفنا عن العالم سوى أنه تصور . ولكننا نحس فى أنفسنا غرائز وميولا ، وندرك أن الإرادة جوهر الإنسان وفقاً للصورة الرابعة من صور الفهم ؛ فيجب وصل التجربة الظاهرة بالتجربة الباطنة ، وفهم العالم بوساطة الإنسان ، وحينئذ ندرك أن الإرادة جوهر العالم أيضاً،

وأن العلية الطبيعية فى مختلف درجاتها من جنس إرادتنا . فالإرادة هى الشىء بالذات يتجلى فى مختلف الموجودات . ولكن هذه النتيجة أوسع من مقدماتها فى المذهب : فإن حياة إرادتنا تتقضى فى صورة الزمان ، وأفعالنا الإرادية خاضعة لقانون الداعى الذى هو إحدى صور السبب الكافى ، فبالإضافة إلينا الإرادة نفسها ظاهرة من ظواهر لا تدرك إدراكاً مباشراً كما يدعى ، فلا يمكن بحال أن تكون شيئاً بالذات مستقلا عن تصور الفهم . فنحن هنا بإزاء عيب أساسى فى المذهب ، هو الانتقال من التصور إلى الوجود ، والمذهب يرد كل الوجود إلى تصور ، مما يدل على قوة فطرة العقل التى يخالفها هؤلاء الفلاسفة بالقول ويتبعونها بالفعل .

(ح) أول مظاهر الإرادة الكلية الفعل الآلى البحت حيث العلة والمعلول من طبيعة واحدة وحيث يمكن إدراك علاقاتهما مباشرة . ثم تتنوع القوى الطبيعية إلى حرارة ومغناطيس وكهربا وما إلى ذلك ، فيتعذر إدراك العلاقات بسبب تباين العلة والمعلول . ثم تظهر الإرادة الكلية واضحة فى عالم الأحياء . فإن الكائن الحى يتكون من باطن ، ويعمل من باطن ، وهذا يعنى أن الإرادة الكلية هى التى تصور أعضاءه وتلائم بينها وبين البيئة ، وأنها هى التى تعمل فيه أثناء اليقظة والنوم بدون انقطاع . وعلاقة العلية ههنا أكثر خفاء ، فإن العلية تبدو ههنا كمؤثر أو دافع ، ويبدو المعلول محتوياً على أكثر مما فى العلة . وأخيراً تصير العلة داعياً فى الأحياء الحاصلين على شعور ، وهنا نعلم أن علاقة العلية إرادة . والمعرفة نفسها ما هى فى الأصل إلا وسيلة للإرادة تتوخى منها صوراً للحياة أرفع وأقوى قائمة فى الإفادة من بعض الأشياء واجتناب ضرر البعض الآخر عن دراية وتوقع . والعقل أعلى تجليات الإرادة فهو آلة للحياة أكثر إحكاماً وتنوعاً مما للحيوان من آلات : ذلك أن آلات الحيوان ظاهرة وغاياتها معروفة محدودة : أما العقل فباطن يخفى غاياته ويستخدم ما يشاء من آلات مصنوعة .

(د) هذا التنوع فى الصور الطبيعية صادر عما فى الإرادة الكلية من حب البقاء وميل للتحقق إلى أقصى حد . وهذا التنوع أصل تعارض الموجودات وتصارعها : يفترس البشر والعجماوات بعضهم بعضاً ، ويفترسون جميعاً النبات ، ويستهلك النبات الهواء والماء وغيرهما من المواد . الحياة شر ، وكل ما نصادفه من

خير فهو زائف. وإذا كنا نتصور الحياة خيراً ونحرص عليها ونسعى إلى الاستزادة منها ، فهذا راجع إلى ما تبهرنا به الإرادة الكلية من خيرات مظنونة وتثيره فينا من آمال كاذبة لتستطيع البقاء بوسائل جديدة هى بنو الإنسان ، يعتقدون أنهم يختارون غاياتهم اختياراً وهم فى الحقيقة مدفوعون من حيث لا يشعرون . يصدق هذا على حفظ الفرد ، وعلى حفظ النوع بالتناسل ، فإن « شيطان النوع » يهيج فى الفرد أقوى غريزة ويدفعه إلى إرضائها ، وما هو إلا أداة الإرادة الكلية التى تتوق إلى البقاء فى النوع . (وهنا يسهب شوبنهور ، ويقول فى المرأة كلاماً ورد مثله فى جميع اللغات) .

(هـ) الحياة شر : تشهد بذلك التجربة كما تقدم ، ويشهد به النظر فى ماهية الألم واللذة . الألم انفعال إيجابى ، هو ترجمة عن حاجة مفيدة للحياة. واللذة إرضاء هذه الحاجة وتلطيف مؤقت ، فهى انفعال سلبى ، وإن بدت حالة إيجابية فتلك وسيلة من وسائل خداع الإرادة الكلية . لذا كانت انفعالات الألم أقوى فى الغالب ، نلحظها ولا نلحظ عدم الألم : لا نلحظ الصحة والشباب والسلامة والحرية حتى تفوتنا . واعتياد اللذة يفل من حدتها ، وانقطاع الشىء المعتاد يخلق آلاماً جديدة . وكلما زكا العقل ودق الشعور اشتد الإحساس بالألم : ألم الإنسان أكثر وأشد من ألم الحيوان ؛ ويتفاوت الناس فى عدد آلامهم وقوة شعورهم بها . كل هذا يدل على أن مبدأ السبب الكافى المنظم للتصور لا يصدق على الإرادة الكلية التى هى شىء بالذات . إنها لمشكلة من الوجهتين النظرية والعلمية ، لأنها مبدأ لا عقلى ، جوهر لا يفهم وينبغى ألا يفهم !

١٢٤ — الفن والأخلاق :

(ا) على أنه يتفق أحياناً للمعرفة الإنسانية أن تتحرر من خدمة الإرادة الكلية : وذلك حين نستغرق فى التأمل الفنى فيزول الشعور بالفردية ويزول الألم ؛ أو حين يتملكنا الاعتقاد بزيف الفردية فنؤثر عليها الغيرية . الفن والأخلاق إذن وسيلتان للتحرر من الشعور بالوجود وبالألم . الفنون من وحى الإرادة الكلية تحاول بها أن تتحقق أكثر فأكثر . الدرجة الدنيا فن العمارة ، وهو ييسر لنا تصور الدرجات الدنيا فى الطبيعة : الثقل والتماسك والمقاومة ، وظهور القوة الكامنة فى

المادة بالصراع بين الثقل والمقاومة. ثم تجيء الفنون الشكلية : النحت يظهر الصورة الإنسانية فى حال الحركة ، أى تحقق الإرادة فى الفرد وتغلبها على العقبات التى تعترضها من جانب القوى الطبيعية تجلياتها السفلى ، ولكنه يقتصر على إظهار الإنسان فى عمومه . أما التصوير فيمثل الأخلاق ، أى مختلف وجهات الإنسان فى مختلف الظروف ، فتبرز الملامح والإشارات . والنحت والتصوير يظهراننا على المعانى بوساطة علاماتها الطبيعية . أما الشعر فيوحى بالمعانى بوساطة الألفاظ ؛ وكل نوع من أنواع الشعر تعبير عن وجهة من وجهات الإنسان : الشعر الغنائى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من مغالبة الإرادة للعقبات ؛ والشعر التراجيدى يظهر الألم الإنسانى الناشئ من تعارض الطباع والأخلاق . وأخيراً الموسيقى ، وهى فن يستغنى عن كل صورة مكانية ويتخذ صورة الزمان ، فيشبه حياتنا الباطنة فى تعاقب ظواهرها ، ويعبر عن الأفعال مجرداً ، أى عن السرور بالذات أو الألم بالذات ، كل منهما مجرداً عن دواعيه . فليست الموسيقى صورة ظاهرة ، ولكنها صورة الإرادة نفسها صاعدة ونازلة فى خط منحن ، أى فى صورها البسيطة وصورها المركبة ، فتظهرنا على تاريخها المكنون ومعاركها وآلامها .

(ب) غير أن التحرر بالفن لا يتسنى إلا للعباقرة ، ولا يتسنى لهم إلا غراراً . فهناك وسيلة أخرى فى متناول الجميع للتغلب على الأنانية التى تدفع بنا إليها الإرادة : هى أن نذكر وحدة البشر جميعاً ، وأن نعتقد أنه يضطرب فى كل منا موجود واحد بعينه ، وأن الفردية والمباينة وهم خادع . هذا منشأ الفضيلة الحقة ومحبة الإنسانية . ولما كانت اللذة محو الألم ، كان كل ما تستطيعه المحبة التلطيف من الألم . لذا تبدو المحبة فى صورة الشفقة : فالشفقة الظاهرة الأخلاقية الأولية ، وهى تدل على وحدة النوع الإنسانى ، ولا تفسر إلا بهذه الوحدة . أما الفضائل المتعارفة فما هى إلا صور للأنانية يتوخى منها الناس تحسين حالهم ، بينما الشفقة ميل عن الذات إلى الغير . فلا يبلغ إلى الراحة التامة إلا الذين ينكرون « إرادة الحياة » إنكاراً باتًّا ، ويستسلمون لبطش الإرادة الكلية : أولئك هم الزهاد والقديسون الذين يعتبرون الزهد محو الميل إلى بقاء الذات والنوع ، لا الذين يعتبرون قهر الجسم وسيلة للسعادة فى حياة مقبلة ، إذ ما دام الوجود شرًّا فإن إرادة الوجود شر ، والذى يجرب ألم الحياة ووهم الفردية يفقد كل داع للعمل . ومتى علمت

إرادتنا ذلك من عقلنا وجب عليها أن تنكر نفسها وتفنى فى النرڤانا .

(ﺣ) هذه الفلسفة تعميم تجربة شخصية لجموح الأهواء وألم الحياة . وقد قال عنها شوبنهور إنها استقرائية تحليلية « ككل علم جدير بهذا الاسم » أو أنها « ميتافيزيقا تجريبية » بعكس الميتافيزيقا القياسية التركيبية المعروفة عن أصحاب وحدة الوجود من بارمنيدس إلى سبينوزا . وكان شلنج قد وضع مثل هذه الميتافيزيقا التجريبية فى مرحلته الأولى الطبيعية . وسيقوم لهما أنداد لعل آخرهم برجسون . وقد أدت بشوبنهور تجربته الباطنة إلى نصب إرادة كلية عمياء شريرة ، فى حين أن الشر بالذات ممتنع الوجود . ولم يفسر لنا كيف تخرج الأشياء المنظمة من الإرادة العمياء تخبط خبط عشواء ، وكيف يخرج العقل من اللاعقل . ومهما يقل عن الحرب والاضطراب فى الطبيعة ، فإن كلا من الموجودات الطبيعية منظم فى ذاته له ماهية ثابتة يعمل بحسبها فتأتى أعماله وأحواله مطردة ، ويلتئم النظام العام وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل . وكيف نتحرر من الإرادة الكلية ؟ أليس هذا التحرر بحاجة إلى إرادة ؟ فمن أين تأتى إرادة إنكار إرادة الحياة ؟ وهل الشفقة هى النتيجة المنطقية لمبدأ المذهب ، أو أن المنطق يؤدى إلى وجوب ترك الضعفاء إلى مصيرهم ، أو التعجيل بالقضاء عليهم ، ما دام الوجود شراً بالذات ؟ وفى الواقع لقد انتحر كثير من قراء شوبنهور ، فكانوا أكثر إخلاصاً للمبدأ وللمنطق من الرجل الذى ما أبى على نفسه شيئاً من متاع الحياة وكان يتمنى امتداد عمره واستطالة سلامته . وتعريفه للزهد مطابق للبوذية مخالف للمسيحية مهما يرد أن يجمع بين هاتين الديانتين : ترمى البوذية إلى الفناء التام ، وترمى المسيحية إلى كبت الغرائز الحسية لإطلاق الحرية للحياة الروحية والاستزادة منها إلى أبعد حد ، وشتان بين الموقفين ! ولئن كان القديس بولس قد رفع العزوبة المسيحية فوق الزواج ، فهو قد فاضل بين خيرين ، ولم يقل إن الزواج شر كما توهم فيلسوفنا . وقديماً رفع أفلاطون وأرسطو حياة الحكمة فوق الفضائل الأخلاقية . ويقول شوبنهور إن المسيح هو المثل الأعلى للذى يفهم مذهبه حق الفهم ، لأنه ضحى بجسمه الذى هو معلول إرادته وقتل فى نفسه إرادة الحياة : فما قوله فى أن المسيح مات ليخلص البشر وأنه قام من بين الأموات ؟ إن هذه الفلسفة حافلة بالاستدلالات الفطيرة والتأويلات المعتسفة .

(د) وهذه الفلسفات الألمانية الضخمة مركبة على نمط واحد ، ولا تفترق إلا فى المبدأ الأول وتوجيه التفسير بناء على هذا المبدأ . فمسائل الفلسفة وحلولها المختلفة معروفة من تاريخها ، وكل الجهد ينحصر فى اختيار المبدأ والحلول ، ثم النزول من أعلى مراتب الطبيعة الماثلة أمامنا إلى أدناها لتبين عوامل التركيب أو ما يبدو كذلك ، ثم عرض هذه العوامل وتركيباتها كأنها مستنبطة استنباطاً ، حتى ليصبح المذهب الفلسفى لوناً من ألوان الأدب ، وهو كذلك بالفعل عند الكثيرين . وإذا أردنا أن ندل على ميزة لهذه الفلسفات ، قلنا إنها صدق فهم الكائن الحى بأنه وحدة متطورة بقوة باطنة هى التى سماها أرسطو بالصورة والعلية الصورية ، لا أنه مركب صناعى من ذرات قائمة بأنفسها كما يريد المذهب الآلى . لذا نجد هؤلاء الفلاسفة يردون وحدة الطبيعة ووجوه الشبه بين الأحياء إلى أن هذه الأحياء تجليات أو خلائق أصل واحد بعينه ، ويخالفون القائلين بتحول الأنواع بعضها إلى بعض بمر الزمان . وهاتان فكرتان سيكون لهما أثر بليغ فيما سيأتى من مذاهب روحية ، وهما ظاهرتان كل الظهور فى « التطور الخالق » وما رتبه عليه برجسون من أصول وفروع .

الفصل الخامس

هربارت

(١٧٧٦ – ١٨٤١)

١٢٥ – حياته ومصنفاته :

(ا) هو أقدم من شوبنهور ، وقد أخرناه لأنه اتخذ وجهة مغايرة لوجهة الأربعة المذكورين آنفاً ، فارتأى أن الأشياء موجودة حقاً وليست مجرد تصورات وأن مهمة الفيلسوف قبولها كما هى ومحاولة تفسيرها ، لا تركيب العالم تركيباً مبدئياً يقلب الفلسفة قصة شعرية . وله محاولة فى تطبيق الرياضيات على الظواهر النفسية حتى يجعل من علم النفس علماً مضبوطاً كسائر العلوم الطبيعية ، فكان من هذه الناحية زعيماً لمدرسة سنصادف فيما يلى بعض أتباعها البارزين .

(ب) كان أستاذاً بجامعة جوتنجن (١٨٠٥) ثم بجامعة كونجسبرج . أهم مؤلفاته : « ما بعد الطبيعة » و « علم النفس مؤسساً للمرة الأولى على التجربة والميتافيزيقا والرياضة » و « موجز علم النفس » .

١٢٦ – الميتافيزيقا :

(ا) الفلسفة توضيح المعانى التى يقوم عليها العلم . ولما كانت هذه المعانى لا تخلو من تناقض ، كانت مهمة الفيلسوف العمل على رفعه . هذا التناقض أدركه زينون وظن أن لا مخرج منه ، ورأى فيه الشكاك سبباً للعدول عن الميتافيزيقا وقبله هجل على أنه ماهية الفكر والوجود . ولكن مبدأ عدم التناقض قانون العقل ، ويجب رعايته ما دام العقل . والوقوف عند الشك عجز ، وإن قليلا من التفكير يقنعنا بفساد هذا الموقف : فإنه إذا كان وجود الأشياء موضع شك ، فما من شك فى أنها تبدو موجودة ، وإذا لم يكن هناك شىء لم يبد شىء . على أن من الممكن الشك فى كون الأشياء مطابقة لتصورنا ، وهذا الشك نقطة بداية الفلسفة ، وهو ينشأ من النظر فى المتناقضات.

(ب) المعانى المتناقضة هى بنوع خاص : معانى المادة والزمان والحركة والجوهر والعرض والعلة . فالمادة والزمان يشتركان فى كونهما « وحدة متكثرة » من حيث إنهما قابلان للقسمة ، وهذا أصل المتناقضات الواردة عند زينون وكنط . والحركة جمع بين الوجود واللاوجود . والجوهر عبارة عن شىء واحد بعينه هو فى الوقت نفسه كثير بما يضاف إليه من أعراض أو قوى . والعلة إذا كانت خارجية كان معناها أن الشىء المتغير بها هو كما كان من قبل (ما دام هو هو) وليس كما كان من قبل (ما دام معتبراً قد تغير) ؛ وإذا كانت داخلية كالفعل الإرادى ، كان معناها أن موجوداً واحداً بعينه فاعل ومنفعل فى آن واحد ، أى أنه مزدوج وليس واحداً .

(حـ) لأجل رفع التناقض يجب القول بأن ما يوجد فى الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية فى الحس ، وهى متكثرة كما سبق القول ، بل كيفيات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس ، كل منها بسيط مطلق فى نوعه ، وأن الأشياء البادية فى الحس تأليفات من صنعنا ، ومن ثمة ذاتية نسبية . ولا تناقض فى كون الكيفيات جميعاً مطلقة ، من حيث إن الموجودات الجسمية هى التى تتنافى ويحد بعضها بعضاً ، وموجوداتنا غير ممتدة ، مثلها مثل مونادات ليبنتز ، مع هذا الفارق وهو أنها ليست مركبة من أحوال وإنما هى بسيطة كل البساطة ، وليست متغيرة وإنما هى ثابتة لا تتغير . وما التغير إلا تغير العلاقات المتبادلة بين الكيفيات ، لا تغير الكيفيات أنفسها . وهكذا اعتقد هربارت أنه أنقذ مبدأ عدم التناقض .

١٢٧ – علم النفس :

(ا) الأنا أحد تلك الموجودات البسيطة . وفعله الجوهرى صيانة ذاته ومدافعة الآخرين . وتعدد ظواهرنا الشعورية نتيجة هذه المدافعة ، فما الظاهرة الشعورية إلا مجهود النفس فى سبيل البقاء ، وما الفكر إلا جملة علاقات الأنا بسائر الموجودات ، والظواهر الشعورية تروح وتجىء ، وتشتد وتضعف ، فلها إذن وجه كم ، ويمكن دراستها بتطبيق الرياضيات . لم يلج علماء النفس هذا الطريق للآن بسبب شدة تغير هذه الظواهر حتى لتبدو متأبية على القياس . ولكن حساب النهايات الصغرى يطبق العدد على عين الحركة أو التغير دون حاجة إلى تعيين

الكميات المتغيرة : فمنذ استكشاف هذا الحساب أصبح من الممكن دراسة تغير الشعور دراسة رياضية دون حاجة إلى وحدة ثابتة تقاس بها الظواهر قياساً مباشراً: يكفى أن نعتبر هذه الظواهر بمثابة قوى متعارضة ، فإذا تعارضت ظاهرتان بنفس القوة ، وقفت كل منهما الأخرى وانتقلتا من مجال الشعور إلى مجال اللاشعور ؛ وإذا ما اشتدت إحداهما عادت إلى مجال الشعور وإلى الحركة . فحساب هذا الوقف أو التعادل وهذه الحركة موضوع الدراسة الرياضية للنفس . فهربارت يتصور الظواهر الشعورية قوى متقابلة على مثال الكيفيات الخارجية ، أو يتصور العالم الخارجى على مثال عالم النفس . ولكن معادلاته فقدت كل قيمة لأنه أقامها على عدد كبير من الفروض جاءت فى الغالب متنافية مع الواقع . وسنرى فى الباب التالى محاولات أخرى لإدخال الكم على علم النفس .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

١٢٨ – تمهيد :

كان الفكر الفرنسى فى القرن الثامن عشر صدى للفكر الإنجليزى ، ولكنه الآن يستعيد أصالته ويستحدث مذاهب خاصة . فما إن أفاق من غمرات الثورة ورأى ما عقبها من خراب مادى واضطراب معنوى وقلق اجتماعى حتى شرع فى البناء وفى نفس كل عامل من عمال هذا المشروع الخطير يقين لا يتطرق إليه الشك بأن علة العلل الاضطراب المعنوى أو فساد العقيدة فى « القيم العليا » . فعملوا جميعاً ، كل بطريقته الخاصة ، على استرداد الإيمان بهذه القيم . فظهر مذهب نفسى روحى يهزم المادية هزيمة ماحقة ، وتداولته الأجيال إلى أيامنا حتى ليعد طابع الفكر الفرنسى . وقام بعض الكاثوليك يحطمون مبادئ القرن السالف فى الاجتماع ، وينادون بالعودة إلى العقيدة السلفية . وقام غيرهم ينكرون هذه المبادئ من ناحيتهم ، ويعلنون عداءهم للميتافيزيقا واستمساكهم بالواقع ، مع إعلانهم فى الوقت نفسه أن ليست « الواقعية » عندهم مرادفة للمادية ومبطلة للقيم . فالفصلان الأولان من هذه المقالة يتحدثان عن فريقين من رجال المذهب الروحى والفصل الثالث يعرض المذهب الواقعى .

الفصل الأول

المذهب الروحى

١٢٩ – تمهيد :

زعم كوندياك أن تمثالا على شكل الإنسان حاصلا على مجرد الحياة عاطلا من كل ميل أو قوة أو تعيين أيًّا كان ، يستطيع أن يكتسب جميع الإحساسات والصور والمعانى والانفعالات اكتساباً آلياً بيّن هو طريقته بتحليل دقيق . وقد أخذ بهذا التحليل أصدقاء وأتباع لكوندياك ألفوا فئة متضامنة فى أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية تواصل إلحاد القرن الثامن عشر ، وحزباً سياسياً أيد بونابرت أول الأمر ثم انقلب عليه حين رآه يستبد . من بين هذه الجماعة فريق يعتمد على طريقة كوندياك ويعارض بها مبادئه ونتائجه ؛ وقد تدرجت هذه المعارضة ، فقال أحدهم كابانيس إن مثل هذا التمثال لا ظل له من الحقيقة ، وإن الإنسان يولد وفيه استعدادات فسيولوجية ذات أثر قوى فى الحياة النفسية ؛ وقال دستو دى تراسى : وفيه أيضاً قوى عقلية ؛ وقال مين دى بيران ، وهو أعمقهم فكراً وأبعدهم أثراً : وفيه نفس مستقلة بذاتها وميول أصيلة إلى الميتافيزيقا وإلى الدين ، فكان مؤسس الفلسفة الروحية الفرنسية المعاصرة . هؤلاء الثلاثة أركان الفئة ، وثانيهم هو الذى اقترح لفظ Idéologue أو « معنوية » للدلالة على فلسفتهم التى تطرح جانباً النظر الميتافيزيقى وتقصر همها على دراسة « المعانى » (بالمعنى العام أى الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها ، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها . فدعوا idéolagués أى أصحاب المعانى : ولكن هذا الاسم انصرف أيضاً إلى معنى ينطوى على السخرية والتحقير فدل على التحليل الأجوف والمناقشة العقيمة والتفكير الخيالى أو « الميتافيزيقا المظلمة » على حد تعبير بونابرت نفسه . وقد ضممنا إليهم عالماً طبيعياً شهيراً ، هو لامارك ، أبدى رأياً فى الكائن الحى وتطوره يتفق مع رأيهم ويفسح له مكاناً فى تاريخ الفلسفة .

١٣٠ – لامارك (١٧٤٨ – ١٨٢٩) :

(ا) بدأ حياته العلمية بدراسات فلكية وجيولوجية ، فدون سنة ١٧٧٦ رسالة « فى علل أهم الوقائع الطبيعية » عارض فيها نظريات لافوازيى بغير توفق كبير ؛ وفى السنة عينها بعث إلى أكاديمية العلوم برسالة « فى أهم ظواهر الجو » . ثم عكف على دراسة النبات ، ونشر كتاباً فى ثلاثة مجلدات عنوانه « النبات الفرنسى ، أو وصف موجز لجميع النباتات التى تنمو بفرنسا نمواً طبيعياً ، مرتب تبعاً لمنهج تحليلى جديد ، مع ثبت بأصرح مزاياها فى الطب وفائدتها فى الفنون » (١٧٧٨) . وفى ١٧٩٤ عين أستاذاً لعلم الحيوانات اللافقرية ، فخطر له آن الطبيعة قد تكون بدأت بهذه الحيوانات الدنيا « حين كونت سائر الحيوان بمعونة زمن طويل وظروف مواتية » وصرح بذلك فى خطبة افتتاح دروسه لسنة ١٨٠٠ فكانت هذه الفكرة مبدأ فلسفته العلمية ، وقد قال : « كل علم يجب أن يكون له فلسفته . . . فهو لا يتقدم حقاً إلا بهذه الواسطة » . ونشر سنة ١٨٠٩ كتاباً فى « فلسفة الحيوان » يشرحها فيه .

(ب) على أنه لم يذهب إلى مطلق التطور فى المادة إلى الخلية الحية إلى مختلف الأحياء . أجل لقد سلم بالتولد الذاتى . لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة ، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهربا قد تنقل غير الحى إلى حى بكيفية متقطعة وفى نطاق ضيق . فالحياة فى الأصل من خلق الله : أوجد الله أصولا طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيباً معيناً : فمثلا نموذج الحيوان الفقرى يتضمن عينين موضوعتين الواحدة بإزاء الأخرى وأسناناً وأرجلا . بيد أن فى هذا النموذج أحياء كثيرة نرى الأعضاء فيها موزعة توزيعاً آخر أو ضامرة أو معدومة بالمرة . فهذه الاختلافات الطارئة على النموذج وليدة ظروف أفسدته ، أو وليدة تطور يرجع إلى أن البيئة بتربتها وغذائها ومناخها تولد فى الحيوان حاجات مختلفة ، فيبذل مجهوداً لإرضاء حاجاته ، وينتهى مجهوده المتصل إلى تعديل الأعضاء ، بل إلى نقلها من موضع إلى آخر من جسمه فإن استخدام العضو ينميه ، وعدم استخدامه يهزله أو يضمره بالتدريج ، والوراثة تنقل العضو على حاله من النمو أو الهزال أو الضمور : وهذا يفسر لنا

مثلا عدم توازى عينى السمك المسطح « فقد اضطرته عاداته إلى السباحة على جانبيه المسطحين . . . وهو فى هذا الوضع يتلقى من الضوء فى أعلى أكثر مما يتلقى فى أسفل ، ولما كان بحاجة لإدامة الانتباه إلى ما فوقه ، فقد اضطرت هذه الحاجة إحدى العينين إلى الانتقال والحلول فى المكان الغريب المعروف » . هذه عوامل التطور فى نطاق النموذج عند لامارك. وقد فطن إلى تنازع البقاء والانتخاب الطبيعى فلاحظ أن القوى من الحيوان والأقوى سلاحاً يفترس الضعيف . ولكنه لم يتوسع فى هذه الفكرة ، ولم يعرها مثل ما سيعيرها دروين من أهمية كبرى .

١٣١ — كابانيس (١٧٥٧ — ١٨٠٨) :

طبيب عنى بدراسة « العلاقات بين الطبيعى والمعنوى فى الإنسان » وهذا عنوان كتابه وموضوعه (١٨٠٢) . يأخذ فيه على كونديالك أنه لم يلتفت لغير الإحساسات الخارجية ، فأغفل التأثيرات المتواردة بلا انقطاع على الدماغ من جميع الأعضاء الداخلية ، والتى تشهد بأن الشخص يولد حاصلا على رأسمال أصيل يؤثر فى كل ما يرد من خارج فيلونه بلون خاص . هذا هو مزاجه الذى يميل به إلى خلق معين ، أو يسبب له الاضطراب العصبى والجنون دون ما تأثير خارجى . إن الأفعال الغريزية تنقض رأى كونديالك ، والغريزة مركب من حركات يشبه تركيب الفعل المروى ، ويخرج إلى الفعل بمناسبة إحساس باطن ، فلا يمكن أن تفسر بتأثير خارجى ، كما أن تأثيراً خارجياً لا يفسر عمل المعدة مثلا أو أى عضو آخر . وقد اصطنع كابانيس المنهج المادى فرد كل فعل من أفعال الإنسان إلى عضو فيه ، وقال فيما قال : « إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء » . على أنه لم يصطنع المذهب المادى فترك الباب مفتوحاً للإيمان بالعلل الأولى ، وإن تكن هذه العلل فى رأيه « فوق دائرة بحثنا ومتناول عقلنا » .

١٣٢ — دستو دى تراسى (١٧٥٤ — ١٨٣٦) :

قلنا إنه واضع لفظ Idéalagie . وقد دون « مبادئ المعنوية » فى أربعة كتب : الأول فى « المعنوية » (١٨٠١) والثانى فى « الأجرومية العامة » (١٨٠٣) والثالث فى « المنطق » (١٨٠٥) والرابع فى « الإرادة » (١٨١٥) .

وهو يعارض كونديلاك فى تخريجه القوى النفسية بعضها من بعض ، ويرى وجوب القول بقوى أولية متمايزة . يضع كونديلاك الإحساس قبل الحكم ويخرج من الحكم النزوع ؛ فيقول دى تراسى : ولكن الإحساسات يمكن أن تتقارن دون أن تختلط والتقارن نسبة مدركة فوراً ، أى حكم مقارن للإحساس . ثم إن الإحساس باللذة أو الألم يتضمن الشعور بنسبة بين الإحساس والقوة الحاسة ، ويمكن أن يثير نزوعاً سابقاً على الحكم ، وإذن فالإحساس والحكم والنزوع قوى أولية على السواء ، كذلك ليست الغريزة مكتسبة ، ولكنها نتيجة مباشرة لتركيب الحيوان ، مثلها مثل الهضم أو أية وظيفة أخرى . وأيضاً لا يكفى اللمس المنفعل لإظهارنا على «الخارجية» ولا بد لذلك من قوة الحركة ، فإن ما نحسه من مقاومة لفعلنا الإرادى يعلمنا أن ما يقاوم إرادتنا مغاير لها . وقوة الحركة هذه بمثابة حاسة سادسة تعطينا إحساسات خاصة .

١٣٣ – مين دى بيران (١٧٦٦ – ١٨٢٤) :

(ا) هو أحد الشباب الملتفين حول كابانيس ودستو دى تراسى ، الآخذين بأقوالهما وبمبادئ كونديلاك . وكان ذا مزاج قلق ، وكان ميالا للاستبطان قديراً عليه قدرة فائقة . وجد فى نفسه عواطف غامضة متناقضة مرتبطة من غير شك بحالات عضوية متأبية على إرادته ، فالتفت بقوة خاصة إلى الحساسية الباطنة ، وفطن إلى أن المعانى والإرادات الأخلاقية صادرة بلا ريب عن منابع مغايرة للإدراكات الحسية الظاهرية . وحدث أن أعلن المجمع العلمى سنة ١٧٩٩ موضوعاً للمسابقة هو : « ما تأثير العادة على قوة التفكير ؟ » فدون رسالة « فى العادة » فازت بالجائزة ، وأعقبها برسالة تكميلية . وقد بين أن فينا قوة فعلية إلى جانب الانفعال الذى يعول عليه كونديلاك ، وأن تأثير العادة يختلف فى الانفعال وفى الفعل : فالانفعالات جميعاً تضعف بالتدريج حتى تنمحى إذا ما استطالت أو تكررت ، كالإحساس المتصل برائحة بعينها فإنه ينتهى إلى العدم ، لأن اتصاله وتكراره يضعف قدرة العضو الحاس على مزاولة الجهد أو الشعور بالمقاومة ؛ فى حين أن الأفعال أو الإدراكات تزداد وضوحاً بازدياد حركة العضو الحاس وتضاؤل الانفعال ، كالرؤية فإنها تتميز إذا ما اعتدل تأثير العضو ووهج اللون ، أو

ضعف الشعور بحركات عضلات العينين بتأثير العادة ؛ وعلى العكس يغمض الإدراك حتى يصير انفعالاً إذا ضعفت حركة العضو الحاس أو سكنت . وإذن فالإدراك غير الانفعال . ولكن العادة تكسب الأعضاء الحاسة سهولة وسرعة وسداداً فى حركتها فتضعف الشعور بالقسط الفعلى فى الإدراك حتى تزيله . وفى الذاكرة أيضاً فعل وانفعال : فثمة فرق بين عودة الصور إلى الذهن عودة تلقائية وبين استعادتها بالإرادة . والعقل من جهته لا يتكون حقاً إلا بحصوله على الألفاظ وهى إشارات إرادية وحركات مقابلة للمعانى دالة عليها ؛ ومن شأن العادة أن تجعل العقل يربط بين هذه الحركات وبين المعانى المقابلة لها بسرعة وسداد متزايدين . وليس صحيحاً ما قاله كونديياك من أن قوة التفكير قائمة كلها فى الإشارات أو الألفاظ ، إذ كيف كان يمكن خلق الإشارات بدون فعل الفكر ؟ فكل تقدم فكرى فهو يتوقف على الجهد الباطن الذى يوجد عادات فعلية جديدة .

(ب) وفى ١٨٠٥ أعلن المجمع العلمى موضوعاً آخر للمسابقة هو : « كيف يمكن تحليل قوة التفكير وما هى القوى الأولية التى يجب الاعتراف بها لها ؟ » وضع هذا السؤال « المعنويون » الذين كانوا يؤلفون أكاديمية العلوم . فدون مين دى بيران « رسالة فى تحليل الفكر » . كانوا يقصدون بالقوى الأولية مظاهر الإحساس فى تحوله ؛ وفهم هو أن المطلوب القيام بتحليل يكشف عن « أبسط وأوكد معرفة تصير بها جميع المعارف ممكنة » فقال : إن الظاهرة الأولية هى الجهد العضلى ، به يعرف الأنا نفسه معرفة مباشرة أنه قوة تعلو على الجسم وتحدث حركة عضلية أى توتراً تستطيله بالإرادة . وليس يعرف الأنا نفسه إلا باعتباره علة فاعلية فى مادة تقاومه . ونحن نجد فى كل شعور بالأنا هذا الاتحاد الوثيق بين هذين العنصرين المتباينين : قوة لا مادية ومقاومة مادية ، بحيث ينعدم الشعور بانعدام المقاومة . إن التجربة الباطنة لا تظهرنا على جوهر النفس ندركه بالحدس مستقلا عن الفعل فى الجسم ، كما اعتقد ديكارت ، ولكنها تقفنا فقط على قوة فاعلة شخصية متضامنة مع الطرف الذى تفعل فيه . أما تصور ديكارت للعلاقة بين الأنا والحس على مثال العلاقة الخارجية بين صانع ومصنوع ، فإنه يؤدى ، وقد أدى بالفعل ، إلى إنكار فاعلية النفس فى الجسم ، كما رأينا عند مالبرانش وليبنتز وغيرهما . وفى معرفة الأنا لنفسه فى الشعور بالجهد توجد بالتضمن المعانى الأولية : معانى الوجود

والجوهر والوحدة والذاتية ؛ ومعنى القوة أو العلة مدركاً إدراكاً مباشراً لا مستنتجاً بالاستدلال ؛ ومعنى الحرية متجلياً فى معارضة الإرادة للنزوع . هذه المعانى يقول عنها الفلاسفة إنها مجردات غريزية أو مركبة ، الحقيقة أنها أصيلة مستمدة من صميم الوجدان . وهى شروط الفكر وأصول العلم . ولكن هذا لا يعنى من جانب مين دى بيران أنه بلغ إلى ما بعد الطبيعة ، فإن منهجه نفسى ، ولم يكن يقصد إلى مجاوزة علم النفس ، ولما فكر فى المسائل الميتافيزيقية والدينية عالجها بالمنهج النفسى ، فكان مؤسس علم النفس الدينى .

(ح) وهو لم يفكر فى الدين إلا بعد تفكير فى الأخلاق . كان قد أغفل ما تلقاه من الدين فى حداثته ، واعتقد فى وقت ما أن الرواقية تتفق مع مذهبه لما تقول به من سيطرة الإرادة على نوازع الحس ، ولكن التجارب علمته أنه لا يستطيع أن يجد فى نفسه قوام حياته القلقة المضطربة . ومنذ ذلك الحين أخذ يطلب الله لحاجته إلى نعمة ربانية يتغلب بها على الحساسية . وقد سجل هذه التجربة فى « جريدته الخاصة » ثم شرع يضع تأويلها الفلسفى فى كتاب أسماه « محاولات فى علم الإنسان » ولم يتمه . إنه ينتقد أدلة ديكارت على وجود الله ، فيقول إن الانتقال من النفس إلى الله بموجب مبدأ العلية يثير مسألة ممتنعة الحل هى : ما علاقة العلية بين الخالق والمخلوق ؟ إذ أن هذه العلاقة تختلف بالمرة عما نعلمه من علاقات علية . ثم لا يمكن الجزم بأن فكرة الله فكرة محصلة ، فقد تكون للنفس قدرة خفية على الاستكمال إلى غير نهاية ، ومن ثمة على إبداع فكرة موجود كامل دون أن يوجد مثل هذا الموجود ليكون علة الفكرة التى تصوره . ثم إن الدليل الوجودى غلط من حيث إن الوجود يشاهد ولا يستنبط من فكرة ، وأن لا تفاوت بين الجواهر فى الوجود ، ولا تفاوت فيه بين الجواهر والأعراض ، ما دامت جميعاً مجرد أفكار . فلا يبقى إلا الرجوع إلى النفس ، وحينئذ نرى النفس « تماس منبع كل حقيقة وكل نور ، وتحس الله واللانهاية فى إشراقات العبقرية الفجائية ، وفى الوثبات الآتية نحو الحقائق العليا ، وفى البروق اللامعة خلال السحب المخيمة على عقولنا ، وفى إلهامات وعواطف مستعصية على التعبير » . فيكون للإنسان حيوات ثلاث مقابلة للأنظمة الثلاثة عند پسكال : حياة حيوانية خاصيتها إحساس وتخيل ، أى مجرد انفعال ؛ وحياة إنسانية هى الإدراك مع الفعل أو الجهد ؛

وحياة إلهية هى انفعال وقبول من عل . بيد أن مين دى بيران يسأل نفسه : كيف الاستيثاق من أن أصل هذه التجربة إلهى ؟ إذا سلمنا بأنها ليست من فعل النفس لكوننا لا نشعر بأننا نحدثها ، فكيف التدليل على أنها ليست من فعل الجسم ؟ ولا سيما أنه لاحظ اندفاعاً منه إلى أفكار وعواطف دينية فى حالات معنية من جسمه وأوقات معينة من السنة ، كما لاحظ وجه الشبه بين المؤمن المنفعل بالنعمة وبين النائم الذى يتلقى الإيحاء فى النوم المغناطيسى ، ولاحظ أثر هيئة الجسم فى إثارة أفكار وعواطف وحركات معينة . وقد لازمه الشك فى هذه المسألة طول حياته مع ميل متزايد إلى الاعتقاد بأن التجربة الدينية إلهية ، وبأنه يستحيل أن ننكر على المؤمن ما يحس من اطمئنان وسعادة وبهاء . ولم يكن الدين عنده عقيدة محددة وكنيسة معينة ، وإنما كان مجرد عاطفة ، ولو أنه كان يدرس إنجيل يوحنا وكتاب التشبه بالمسيح وكتب الأسقف فنيلون . وهكذا سيكون الحال عند معظم الذين يلجأون إلى التجربة الدينية بهذا المعنى ، وأشهرهم فى أيامنا وليم جيمس وهنرى برجسون ، وهذه روحانية هزيلة تدعنا مترددين فى التجربة الدينية أهى حقيقة أو وهم ، وكل ما تصل إليه الكشف عن حاجات وأمان للإنسان تسمو به فوق الحياة الأرضية ، دون أن تدله على حقيقة معينة وغاية واضحة . وقد عرف مين دى بيران هذا النقص فى منهجه ، فاعتنق المسيحية ومات عليها .

١٣٤ — لاروميجيير (١٧٥٦ — ١٨٣٧) :

هذا المذهب الروحى أعلنه فى الجامعة نفر من المفكرين اتصلوا بمين دى بيران وتأثروا به . أولهم لاروميجيير ألقى « دروساً فى الفلسفة » بكلية الآداب بباريس (١٨١١) ثم نشرها فى كتاب (١٨١٥ — ١٨١٨) . يعرف الفلسفة بأنها طريقة تحليلية ترجع المعانى إلى فعل قوانا المعروفة فتبطل الاعتقاد بأنها نابعة من قوى عليا خفية . فى هذا التعريف اصطناع لطريقة كونديياك ، واحتجاج على الرومانتية الألمانية . ولكنه يعتمد ، ليس فقط على الحس الذى هو قوة انفعالية ، بل أيضاً على الانتباه الذى هو قوة فعلية ، فيستخرج منه المضاهاة التى تستكشف علاقات الأشياء وتمهد للحكم والاستدلال .

١٣٥ – روايى كولار (١٧٦٣ – ١٨٤٣) :

سياسى أكثر منه فيلسوف ، ألقى دروساً بكلية الآداب بباريس (١٨١١ – ١٨١٤) عارض فيها فلسفة كونديياك بفلسفة ريد ، فأدخل هذه الثانية فى التعليم بفرنسا . إن « فلسفة الإحساس » تقوم على التصورية التى تركب الأشياء من الانفعالات . فيلزم عنها أن الأنا مجموعة إحساسات ، وأن الطبيعة مجموعة كيفيات محسوسة ، وأن الله مجموعة معلولات : فلا جوهر ، ولا بقاء متصل فى الزمان ، ولا قوة فاعلية ، فننتهى فى الميتافيزيقا إلى الشك العدمية ، وفى الأخلاق إلى الأنانية من حيث أن ليس لغيرنا (بل ولا لنا) وجود جوهرى . ولكن « فلسفة الإدراك » (وهى فلسفته) تقوم على وقائع أصيلة بينة بذاتها مشتركة بين جميع بنى الإنسان ، هى وجود الأنا كجوهر مفكر باق عارف ذاته معرفة مباشرة ، وعارف بقاءه بالذاكرة ، وعارف عليته فى الفعل الإرادى والانتباه . وبضرب من الاستقراء ننقل طبعاً إلى الأشياء الطبيعية الجوهرية والبقاء والعلية ، لما نصادف منها من مقاومة ، ونرى بينها من تفاعل ، مع حذف ما فى فاعليتنا من تفكير وإرادة . ثم نتأدى من فاعلية الأشياء إلى فاعلية الله باعتبار أن العلل الجزئية لا تتفق فيما بينها إلا بفعل علة واحدة كلية القدرة .

١٣٦ – فيكتور كوزان (١٧٩٢ – ١٨٦٧) :

(ا) دخل مدرسة المعلمين العليا بباريس ليتخرج فيها أستاذاً للأدب ، فما أن استمع فيها إلى لاروميجيير ذات يوم من سنة ١٨١٠ حتى مال إلى الفلسفة وعول على أن يخصص لها حياته . وفى السنة التالية استمع إلى روايى كولار بكلية الآداب . ثم اتصل بمين دى بيران . وفى ١٨١٤ عين أستاذاً للفلسفة بمدرسة المعلمين ؛ وفى ١٨١٥ ندبه روايى كولار ليحل محله بكلية الآداب . فكان محاضراً بارعاً وفيلسوفاً سطحياً . وهكذا كان شأن أستاذيه وشأن مريديه وتلاميذه . وفى هذه الفترة كان على رأى أساتذته الفرنسيين يجمع إليهم ريد وأتباعه من الاسكتلانديين ورحل إلى ألمانيا ثلاث مرات (١٨١٧ ، ١٨١٨ ، ١٨٢٤) والتقى بشلنج وهجل وأخذ عنهما ، فكان له مذهب جديد . ورقى إلى مرتبة

الأشراف ، وعين عضواً بمجلس شورى الدولة ، ومديراً لمدرسة المعلمين ، ومديراً للجامعة ، وأخيراً وزيراً للمعارف ، فهيمن على التعليم وبرامجه مدة طويلة . أهم كتبه : كتاب « التاريخ العام للفلسفة » وكتاب « فى الحق والجمال والخير » وهو كتاب مشهور نقحه مراراً .

(ب) مذهبه الجديد يرمى إلى « استخلاص عقيدة النوع الإنسانى » أى استخلاص ما فى كل مذهب من وجه حق : لذا أسماه بالتخير eclectisme فكان لتعليمه صبغة تاريخية ظاهرة ، وهو الذى أدخل تاريخ الفلسفة فى التعليم الجامعى بفرنسا وأثار الاهتمام بالتأليف فيه . وهو يرد المذاهب إلى أربعة كبرى : المذهب الحسى أو المادى الذى يفسر الوجود بالمادة المحسوسة تفسيراً آليًّا ، والمذهب العقلى أو الروحى الذى يفسر الوجود تفسيراً منطقيًّا ، ومذهب الشك الذى يقول بامتناع إدراك الحقيقة لما يرى من تناقض المذهبين السابقين ، والمذهب الصوفى الذى يحسم الشك بالإيمان الدينى ويطلب الحقيقة خارج الإنسان . ويتألف تاريخ الفلسفة من هذه المراحل تتعاقب على هذا الترتيب فى أدوار مختلفة . ولكن واحداً من هذه المذاهب ليس حقًّا بالإطلاق ولا باطلا بالإطلاق ، والفلسفة الكاملة تجمع بين عناصرها المتلائمة فتسقط عناصرها الباطلة ، وهذا تعريف التخير ومنهجه . فإذا طبقناه وجدنا المذهب الحسى صادقاً فى قوله بالمادة ، مخطئاً فى إنكار الروح والمعانى العقلية التى يشترك فيها كل الناس ويرجعون إليها دائماً بالطبع فيجب الجمع بين المذهبين الحسى والعقلى ، وبذا يتبدد الشك ، ونستغنى عن المذهب الصوفى ، إذ لا حقيقة للوحى ، وكل الحقيقة قائمة فى الفلسفة التى هى غاية نمو العقل الإنسانى .

(ح) وقوام مذهبه الجديد وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد . إن الحقائق المطلقة التى نجدها فى عقلنا تتطلب عقلا مطلقاً ، وبذا يقوم الدليل على وجود الله (على طريقة القديس أوغسطين) وبذا يحتفظ كوزان بالمنهج الفرنسى الذى يذهب من علم النفس إلى الميتافيزيقا ، وينبذ قول الألمان بحدس عقلى يدرك المطلق مباشرة ، وبذا نخرج من الذاتية إلى الموضوعية . ولما كان الله غير متناه كان الموجود الأوحد . ولما كان الله عقلا كان وجداناً ، والوجدان يتضمن التنوع والتباين ، فالله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادى ، كما يستخرج الإنسان

من نفسه فعله الإرادى ؛ وهذا التطور الإرادى فى الله هو مع ذلك ضرورى لازم من كماله باعتباره العلة المطلقة ، إذ أن مثل هذه العلة لا تستطيع ألا تخلق . فحياة الكون ، ومن ثمة حياة البشر والشعوب ، مظهر الحياة الإلهية ؛ وكل ما هو موجود هو عقلى ، فالنجاح يبرر الفعل أيًّا كان كما قال هجل . وقد ثارت مناقشات حادة حول هذه الأقوال ، كان من أثرها أن كوزان تحول منذ ١٨٣٣ من وحدة الوجود إلى الإله المفارق ! ولا ندرى إن كان هذا التحول صادراً عن اقتناع أو عن حرص على سمعة الجامعة وعلى ترقيه هو فى مناصب الدولة . ولكنه ظل إلى النهاية على المبدأ العقلى المنكر للوحى . وبالرغم من سلطانه على التعليم كان نفوذه ضئيلاً على جمهرة المثقفين .

الفصل الثانى

المذهب الفلسفى

١٣٧ – لويس دى بونالد (١٧٥٤ – ١٨٤٠) :

(ا) المذهب الفلسفى معارض للمذهب الفردى : فهو ينكر عليه دعواه أن الفرد من بنى الإنسان كائن قائم برأسه وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد ، ويعارض هذه الدعوى بتوكيد ضرورة الاجتماع ؛ وهو ينكر عليه دعواه أن العقل الفردى يبلغ إلى الحق بقوته الذاتية ، ويعارض هذه الدعوى بإرجاع العلم الإنسانى إلى وحى أول نزلت به من لدن الله ألفاظ اللغة والمعانى المقابلة لها فتناقلها السلف . ولويس دى بونالد زعيم الناقمين على فلسفة القرن الثامن عشر الفردية ، الحاملين على الثورة الفرنسية وليدة هذه الفلسفة . هاجمهما فى كتاب نشره سنة ١٧٩٦ بعنوان « نظرية السلطة السياسية والدينية » ثم دأب على شرح آرائه فى كتب عدة أهمها « تحليل القوانين الطبيعية للنظام الاجتماعى » و « الشريعة الأولى » و « فحص فلسفى عن الموضوعات الأولى للمعارف الأخلاقية » .

(ب) لقد أخطأ روسو وأخطأ مشرعو الثورة من بعده . إنهم جميعاً صدروا عن الخطأ الذى قامت عليه البروتستانتية وهو الفردية . ليس بصحيح أن الفرد كائن على حياله ، وأنه طيب بالطبع ردىء بالاجتماع ، وأن التشريع يؤخذ من مجرد معنى الإنسان بدون نظر إلى استعداداته وطباعه وماضيه وظروف المكان والزمان . الحق أننا عرضة بالطبع للانقياد إلى الأهواء ، وأننا إنما نستمد من المجتمع أسباب نمونا واستكمالنا والقوة التى نسيطر بها على أنفسنا . فالإنسان الطبيعى إنسان اجتماعى ، والاجتماع ضرورى لا عرفى . وإذا كانت القوانين هى « العلاقات الضرورية اللازمة من طبيعة الأشياء » كما عرفها مونتسكيو ، وإنها لكذلك ، كانت الطبيعة لا الغالبية هى التى تضع القوانين بإنشاء عادات تكتسب قوة القانون ، أو بالتنبيه على عيب العادة أو القانون ، بما يحدث عنهما من اضطراب . فيجب القول بأن السلطة فى الأصل من عند الله ، بمعنى أن الله وضع ضرورة السلطة فى طبيعة البشر كما وضع قوانين علاقاتهم : « إن الناس

متشابهون إرادة وعملا ، ولكنهم ليسوا متساوين إرادة وعملا ، وهم من جراء هذا التشابه وهذا التفاوت يؤلفون نظاماً ضرورياً من الإرادات والأعمال يسمى المجتمع » . والمجتمع الأول هو الأسرة ، يبدو فيها التشابه والتفاوت ووحدة السلطة. فيجب احترام الأسرة بما هي كذلك ، وإذن يجب اعتبار الزواج عقداً غير قابل للفسخ ، فإن الطلاق يفترض أن الزوجين فردان على حين لا توجد فردية بعد عقد الزواج بل توجد الأسرة ، ومهمة المجتمع تكميل الأسرة لا هدمها .

(حـ) والعلم الإنساني من عند الله . إن المذهب الفردى يقيم من عقل الفرد حاكماً فى كل موضوع ، فيؤدى إلى تضارب الأحكام . وهناك حقائق كلية مشتركة بين جميع الناس يجب الإيمان بها . إن الفرد حاصل على العقل ، ولكنه لا يعقل المعنى إلا باللفظ الدال عليه ، والمجتمع هو الذى يعلمه الألفاظ فينقل إليه المعانى بوساطتها . ليست اللغة من إنشاء الإنسان ، والذين يدعون ذلك هم الذين يدعون أن الاجتماع اتفاق عرفى ؛ ولكننا قلنا إنه ضرورى ، فيجب القول إن اللغة عطية من الله حملت إلى الناس قضايا نظرية وقواعد عملية ، وإن الإنسان مدين بكل شىء للمجتمع . أجل قد تكفى الصور الحسية لمعانى الماديات ؛ أما المعانى الروحية ، كالفضيلة والعدالة وما إليهما ، التى هى أساس الاجتماع والأخلاق ، ومعانى الأفعال على اختلاف ضروبها ، مثل قولنا أفكر وسأمشى فمستحيلة بدون الألفاظ المعبرة عنها . وليس اللفظ المحسوس علة الفكر الروحى ، ولكن هذا الفكر كامن فى العقل ، واللفظ إرادة لا غنى عنها لكى ندرك المعنى ، ويمتنع إدراك المعنى دون النطق الباطن باللفظ الدال عليه . وليس الفرد هو مبتدع اللفظ ، فإن هذا الابتداع يستلزم تفكيراً وهذا التفكير نفسه يفتقر إلى لفظ . والواقع أن الفرد يتلقى اللغة بالتربية ، وبدون هذه التربية لا يحصل على أى شعور حتى على الشعور بوجوده . فكان لا بد أن يوحى الله باللغة إلى الإنسان الأول . والتجربة تؤيد هذا الدليل : فإننا بحاجة إلى تعلم كل حقيقة ، حتى الحقائق الرياضية ، وبنوع خاص الحقائق الأخلاقية والاجتماعية ، بحيث إذا لم تلقن بالتعليم قضى على حياة المجتمع بل على حياة الفرد .

١٣٨ – جوزيف دي مستر (١٧٥٣ – ١٨٢١) :

(ا) سفير سافوى فى بطرسبرج من ١٨٠٣ إلى ١٨١٧ . كان قد آمن بمبادئ الثورة فى شبابه ، فردته مظالم الثورة إلى التفكير فى تجديد النظام بالرجوع إلى الدين . ولما أرسل إليه دى بونالد كتابه الأول رد عليه يقول إنه كان قد وصل إلى نفس المذهب . أشهر كتبه « أسمار بطرسبرج » و « البابا » و « اعتبارات فى الثورة الفرنسية » و « مراجعة فلسفة بيكون » .

(ب) يرى هو أيضاً أن العناية الإلهية طبعت فينا الحقائق وعلمتنا الكلام ، فتبلورت الحقائق فى الألفاظ . ويعارض لوك فى دعواه بأن جميع معارفنا مستفادة من الإحساس ، ويعارض العلم الحديث فى تفسيره للأشياء بالمادة فحسب ، فيقول إن المادة لا يمكن أن تكون علة ، وإن لنا فى شعورنا بتأثير إرادتنا دليلا على أن علة الحركة إرادة . وللعلماء أن يتوفروا على علومهم ، وليس لهم أن يطبقوا مناهجها ونتائجها على الأمور الاجتماعية والدينية . فى هذه الأمور كان الرأى الخاص وكانت حرية التعبير عن الآراء الخاصة أصل الشر فى العصر الحديث . بدأ الشر بالبروتستانتية ، واستمر بفلسفة بيكون وفلسفة لوك وفلسفة القرن الثامن عشر يمثلها فولتير « آخر البشر بعد الذين يحبونه » . ودواء هذا الشر الاعتماد على عصمة البابا ، فيكفل للمجتمع النظام والسلام . وإن قيل إن هذه العصمة سر من الأسرار ، أجاب أن الأسرار تكتنفنا من كل جانب : فالعقل ينكر الحرب والحرب قائمة فى الطبيعة جمعاء كوسيلة خفية لاستبقاء الحياة ؛ والجلاد ممقوت من الناس أجمعين ، وهو عامل على صيانة كيان المجتمع . ويمضى دى مستر فى تأييد السلطة إلى حد الارتياب فى العقل وهو القائل إن الله طبع فينا الحقائق وأن ليس أسخف من الزعم بأن الإنسان ترقى بالتدريج من الجهل إلى العلم ومن التوحش إلى الحضارة ، فيقول إن الذين يصيبون فى الحكم قلائل ، وأن لا واحد يصيب فى الحكم على جميع الأشياء ، وإن كل مرتبة من مراتب الموجودات قاصرة عن التى فوقها ، فلعل فوقنا مرتبة لا ندرك منها شيئاً فنكون بالنسبة إليها كالعجماوات بالنسبة إلينا ، فالخير كل الخير فى التعويل على السلطة . فهو لا يميز تمييزاً واضحاً بين ما للعقل وما للدين ، وهو كاتب مجيد يجرى فى تفكيره على نسق أقرب إلى الخطابة منه إلى البرهان.

١٣٩ – فليسيتى دى لامنى (١٧٨٢ – ١٨٥٤) :

(ا) قسيس أراد أن يعالج « عدم المبالاة بالدين » (وهذا عنوان كتاب له شهير ظهر ١٨١٧ – ١٨٢٣) فأرجع عدم المبالاة إلى البروتستانتية التى ابتدعت فكرة الفحص الحر والثقة بالعقل الفردى فبلبلت الأفكار وزعزعت مبدأ السلطة فى الدين والاجتماع ، فانزلقت العقول من البدع فى الدين إلى المذهب الطبيعى الذى يقيم الإيمان بالله وبخلود النفس والحرية والثواب والعقاب على حجج عقلية ، ولما أدركت وهن هذه الحجج ورأت تناقض العقل ، انتهت إلى الإلحاد فى الدين والشك فى العقل ، فانهارت أسس الأخلاق . حجة الملحد أن عقله لا يصل إلى وجود الله ولا يفهم الخلود ولا الشر الطبيعى والخلقى : ولكنه مع ذلك يؤمن بأمور أخرى لا يفهمها ، يؤمن بالجاذبية وبانتقال الحركة وبالمادة وبالفكر وبغير ذلك كثير دون أن يفهم . « يا له من أحمق ، ليفسر لى حبة رمل أفسر له الله » . والطبيعيون يعتمدون على حجج شخصية تختلف باختلاف العقول ، وليس من بينهم من يستطيع إقامة الدليل على أن أقواله هى الصحيحة دون غيرها . وأما المبتدعة فى الدين فآية فى التناقض ، إذ أنهم يسلمون بالوحى ثم يدعون لأنفسهم الحق فى رفض ما يرون رفضه من قضايا الوحى ، كأنما الله عنى بإنزال وحيه ثم تركه عرضة للتغيير والتبديل ، وكأنه أنشأ الكنيسة ثم عدل عن تأييدها بنوره . « إن الادعاء بجواز إنكار جزء من الوحى لهو أكثر إمعاناً فى البطلان من إنكار الوحى جملة » .

(ب) الخطأ الأكبر إذن قائم فى التعويل على إدراكنا الخاص . إن الحواس خداعة ، والعاطفة متقلبة إلى غير حد ، والاستدلال أداة طيعة لإثبات أو إبطال أية قضية كانت كما بين بسكال . ولكن عقلنا حاصل على حقائق لا يقوى عليها الشك ، وأساس اليقين بها إجماع العقول عليها ، وعدم التسليم بها هو الجنون بعينه. « فاليقين يقوم فى قبول حقائق العقل الكلى والحقائق التى يستنتجها منها العقل الفردى » . وهناك قضية مجمع عليها فى كل زمان ومكان ، وهى وجود الله ، بإقرار الملحدين أنفسهم ، وفى كل جيل يرد الناس جميعاً هذه القضية إلى الجيل السالف وهذا إعلان منهم بأنها موحاة من الله نفسه . ولا بد أن يكون الله أوحى بالدين

الحق ولم يترك هذا الأمر للعقول الفردية . فلا عجب أن نرى الكنيسة تعلن أنها مكلفة من قبل الله بالمحافظة على الوحى . تعاليمها قوية سامية ، وهى تستند إلى نبوءات تحققت ومعجزات لا سبيل إلى الشك فيها . فهى « ليست مذهباً معروضاً علينا ، ولكنها شريعة يجب أن تخضع لها قلوبنا » .

(حـ) لم ترض الكنيسة عن هذا الكتاب وهى تعلم أن للعقل القدرة على إدراك الحقائق الطبيعية ، وأن وجود الله حقيقة طبيعية يبرهن عليها العقل ولا يقنع بقبولها من المجتمع . ومن سخريات الدهر أن لامنى ، بعد أن دافع عن الدين والكنيسة هذا الدفاع الحار ، وبعد أن نقل من اللاتينية كتاب « التشبه بالمسيح » وعلق على فصوله بفصول قد تضارعها قوة وجمالا ، ذهب فى علاقة الكنيسة والدولة وفى السياسة إلى آراء أنكرتها الكنيسة فتمرد على حكمها وآثر عقله الفردى حتى ابتدع فى الدين ودون « رسم فلسفة » (١٨٤١ — ١٨٤٦) يتخذ فيها عقيدة الثالوث مبدأ لنظرية فى الوجود ، وينبذ صراحة عقائد أخرى ، كالخطيئة الأصلية والفداء والنعمة ، ويصطنع ضرباً من وحدة الوجود فى كلامه عن الخلق ، ويصر على عصيانه إلى النهاية . ومن عجب أن هؤلاء السلفيين فاتهم الرجوع إلى الفلسفة السلفية الحقة ، تلك التى كونتها الأجيال المسيحية حتى تمت على يدى القديس توما الأكوينى والتى هى أصدق نظراً فى الدين والعقل جميعاً .

الفصل الثالث

المذهب الواقعى

١٤٠ – سان سيمون (١٧٦٠ – ١٨٢٥) :

(ا) أوجست كونت صاحب « الفلسفة الواقعية » . ولكن فكره تكون بجانب الكونت دى سان سيمون ، وتأثر من غير شك بشارل فوريى ، وهما مصلحان اجتماعيان ، فنقدم الكلام عليهما ، وثلاثتهم يصدرون عن نفس الدواعى التى صدر عنها السلفيون ، هى أن المجتمع يتدهور فيجب إعادة تنظيمه ، وهو لا ينظم إلا بسلطة روحية توحد بين العقول ، إلا أن هذه السلطة عند الواقعيين ليست الكنيسة بل العلم الذى يضع حداً لفوضى الأفكار ، ويوفر أسباب التنظيم والتعمير ، وينتهى إلى دين جديد .

(ب) كان سان سيمون مغامراً فى الحياة وفى الفكر . تطوع لنصرة الولايات المتحدة فى حربها الاستقلالية ، وقام بمشروعات صناعية ، وفى أثناء الثورة نزل عن لقب الكونتية ، وسجن ثم أخلى سبيله . خرج من الثورة بأن العصر الوسيط كان عصر تنظيم عقب انحلال الإمبراطورية الرومانية وحروب البرابرة ، فكانت أوربا خلاله مرتبطة بعقيدة مشتركة ، ولم يكن القساوسة دجالين كما يزعم ڤولتير ، بل كانوا أكثر أفراد الشعب استنارة . ولكن النقد ثم الثورة حطما هذا النظام ، فسادت فوضى أخلاقية واجتماعية قوامها الإنكار والأنانية . فيتعين العمل على إقامة نظام جديد بوساطة العلم الواقعى . ولم يكن تلقى ثقافة علمية ، فقرب إليه بعض خريجى مدرسة الهندسة ومدرسة الطب ليتمكن من تدوين موسوعة علمية تتخذ أساساً للإصلاح ، وكان كونت واحداً من هؤلاء فكان كاتباً له ومعاوناً مدة من الزمن . وأخذ سان سيمون عن طبيب مغمور من معاصريه ، هو الدكتور بوردان Burdin أن العلوم بدأت تخمينية ثم تدرجت إلى الحال الواقعى بحسب بساطة موضوعها ، فتكونت الرياضيات وتبعها الفلك فالكيمياء . وكان هذا الطبيب يقسم تاريخ العقل الإنسانى إلى ثلاثة عصور : الأول تخمينى يذهب من تعدد الآلهة إلى إله واحد ، والثانى وسط بين التخمين والواقعية يذهب

من تصور علة غير منظورة إلى تصور القوانين ، والثالث واقعي يرمي إلى تفسير العالم بقانون واحد ، وقد بدأ هذا العصر منذ قليل . وإذا ما تم تكوين الفسيولوجيا على النمط الذى تسير عليه حصلنا على العلم الواقعي للطبيعة الإنسانية ، فأمكن إقامة أخلاق وسياسة واقعية ، وتكوين الفلسفة الواقعية باعتبارها العلم الكلى ، ووضع الدين الواقعي قوامه تصور جديد للعالم على قاعدة علمية بحتة ، وقساوسته العلماء . وكان سان سيمون أول من قال « فلسفة واقعية » و « سياسة واقعية » .

(حـ) ثم بدا له أن التنظيم الجديد بغير حاجة ماسة للتمهيد العلمى ، وأن أقرب السبل إليه تسليم زمام الحكم إلى كبار رجال الصناعة والعلم بدل الأشراف والقانونيين ، ورفع مستوى الطبقة العاملة من الوجهتين العقلية والاقتصادية ، موقناً أن اتفاق المصالح كفيل بتحقيق الوحدة . وفى سنيه الأخيرة أراد أن يؤسس مسيحية جديدة قائمة على محبة الإنسانية واعتبار الحياة الأرضية غاية لذاتها لا وسيلة لحياة مقبلة غير منظورة ، فكان له عدد صغير من الأتباع فى حياته وبعد مماته .

١٤١ — شارل فورىي (١٧٧٢ — ١٨٣٧) :

هو أحد آباء الشيوعية الحديثة ، وقد دل على طريقة عملية للإصلاح . قال إن العناية الإلهية التى يشهد بوجودها نظام العالم فطرتنا على نزعات إذا اتبعناها بلغنا إلى السعادة الفردية والاجتماعية . فعلى كل فرد أن يختار العمل الذى يوافق ميله . ولا يتسنى هذا الاختيار إلا فى فرق phalanges تمثل كل فرقة منها المهن الضرورية لبقائها ، أو عدد الميول الممكنة ، أو عدد التأليفات الممكنة للنزعات الأصيلة ، ويبلغ هذا العدد ١٦٢٠ (!) فيعيش أفرادها فى قرية phalanstère وتؤلف كل مهنة جماعة ، وفى كل قسم من أقسام المهنة يؤلف العمال جماعة أصغر ، بحيث يشعر الكل بتعاون الكل ، بخلاف الحال فى مجتمعاتنا الكبيرة حيث تتضاءل مكانة الفرد وتغيب عنه علاقته بالمجموع . وإذا كونا فرقة من هذا القبيل تكونت بالمحاكاة فرق أخرى ، وتلاشى المجتمع « المتحضر » شيئاً فشيئاً وحلت محله خلايا اجتماعية . وتبقى الأسرة فى كل فرقة ، ولكن حرة مما يزعم من قيود وواجبات ، وتلغى جميع القوانين التى تحد من الحرية ، سواء أكانت قوانين وضعية أم أخلاقية أم دينية . وقد انتشرت هذه التعاليم فى

فرنسا ، وألف فوربي فرقة نموذجية ، ولكنها أخفقت . وحوالى منتصف القرن كان لمذهبه فى أمريكا مائتا ألف من الأتباع .

١٤٧ – أوجست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٧) :

(ا) هو الذى حقق أمانى سان سيمون ، فدون موسوعة علمية ، ووضع علماً سياسيًّا، وديناً إنسانيًّا . ولد بمونلييّ فى أسرة شديدة التعلق بالكثلكة ، ولكنه فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة . وكان تلميذاً ممتازاً فى الرياضيات فالتحق بمدرسة الهندسة بباريس فى السادسة عشرة يحصل علومها ويستكمل ثقافته بقراءة كتب فلسفية كثيرة ، وبخاصة كتب هيوم ودى مستر ودى بونالد . هذه المدرسة من خلق الثورة ، وكانت مركز الثقافة العلمية والفكرة الجمهورية ، وكان جل طلابها متشيعين لسان سيمون ، وهو فى طليعتهم . فاتصل به فى ١٨١٧ وظل كاتباً له ومعاوناً حتى ١٨٢٢ لما أراد سان سيمون أن يرجئ الإصلاح العلمى ليشرع فى الإصلاح الاجتماعى ، فخالفه لاقتناعه ، بعد قراءة دى مستر ، أن الشرط الأول للنجاح إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الحال فى العصر الوسيط ، ولكن بوساطة العلم لا بوساطة الدين . ونشر بهذا المعنى كتاباً بعنوان « مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع » (١٨٢٢) ثم بعنوان « السياسة الواقعية » (١٨٢٤) يعلن فيه أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأى وسلطة الشعب ، فلسفة مفيدة فى النقد والهدم عقيمة فى الإنشاء ، لأن هذين المبدأين نقديان لا منظمان ؛ وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمى شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأى كما تمتنع فى الرياضيات أو العلم الطبيعى ، إذ يتبين منها أن العلاقات الإنسانية خاضعة لقوانين ، وأن النظام الاجتماعى متضامن مع جملة الحضارة كما تبدو فى العلم والفن والصناعة ، فيستقر المجتمع على خير حال . وذلك هو البرنامج الذى سيعمل فيلسوفنا على تحقيقه .

(ب) بدأ إذن بتحرير موسوعة العلوم الواقعية والمحاضرة فيها (١٨٢٦) فأقبل على الاستماع إليه جمهور من العلماء ، ولكنه ما ألقى ثلاث محاضرات حتى انتابته أزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبى وإرهاق العمل وشواغل الحياة ، فعنيت

به زوجته حتى أعادت إليه اتزانه ، فاستأنف محاضراته فى يناير ١٨٢٩ ، وأنفق عشر سنين (١٨٣٢ – ١٨٤٢) فى إخراج كتابه الأكبر « دروس فى الفلسفة الواقعية » فى ستة مجلدات يعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضاً منظماً. ثم نشر كتيباً بعنوان « مقال فى الروح الواقعى » (١٨٤٤) هو خير مقدمة لفلسفته . ودعيت هذه المرحلة الأولى فى تحقيق برنامجه بالمرحلة العلمية .

(ح) ودعيت المرحلة الثانية بالصوفية . بدأت بأزمة عصبية ثانية كان من أسبابها هيامه بسيدة تعرف إليها فى ١٨٤٤ وتوفيت بعد سنتين ، فاتخذ منها مثال « الإنسانية » وكان يتوجه إليها بالفكر والصلاة كل يوم ، وصارت «شيطانه » الذى يوحى إليه أثناء تحريره كتابه الكبير الثانى «مذهب فى السياسة الواقعية ، أو كتاب فى علم الاجتماع يضع ديانة الإنسانية » (١٨٥١– ١٨٥٤ فى ٤ مجلدات) . واختصره فى كتاب « التعليم الدينى الواقعى » أو عرض موجز للديانة الكلية (١٨٥٢) .

١٤٣ – مذهبه (١) قانون الحالات الثلاث :

(ا) يرى المذهب الواقعى أن الفكر الإنسانى لا يدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث فى العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبية معرفتنا ، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكنط ، بل يعرض ما ظنه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن الدكتور بوردان ، فيقول إن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية .

(ب) ففى الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها ، محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك . وقد وتدرج فى ذلك درجات ثلاث : كانت الدرجة الأولى « الفيتشية » Fétiéhismé يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان ؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة ، وهى أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية ، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة ، ويضيف أفعالها

إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أى جمع كثرة الآلهة فى إله واحد مفارق ، وفى هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذى تفسر به . وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها فى الكثلكة التى تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة فى فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته . فخصائص الحالة اللاهوتية هى أن موضوعها مطلق ، وتفسيراتها فائقة للطبيعة ، ومنهجها خيالى . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فقد كانت المعانى اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية ، وكانت هذه المرحلة الأولى مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك .

(ح) وفى الحالة الميتافيزيقية يرمى العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها ، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها فى باطن الأشياء ، وما هى إلا معان مجردة جسمها له الخيال فقال : العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وما إليها . والميل الذى ساقه فى الحالة السابقة من الفيتشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد ، يسوقه هنا أولا إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر ، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية ؛ ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هى « الطبيعة » : لذا تبلغ هذه الحالة أوجها فى مذهب وحدة الوجود الذى يجمع فى « الطبيعة » جميع القوى الميتافيزيقية . وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل المشخص ، ويحل الاستدلال محل الخيال. أما الملاحظة فثانوية فيها جميعاً . والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال : هى فترة نقد عقيم ولكنه ضرورى ، إذ يتناول الاستدلال المعانى اللاهوتية فيبين التناقض فيها . وإذا كان العقل فى هذه الحالة يضع معانى أو قوى موضع الإرادات المتقلبة ، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة . هذا من الوجهة النظرية . أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال فى انتشار الشك والأنانية . فيفصم الفرد الرباط الذى يربطه بالمجتمع ، ويثقف العقل على حساب العاطفة ، ويتصور الاجتماع ناشئاً من تعاقد الأفراد ، وتقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ، ويحكمها القانونيون.

(د) وفى الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام . فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل

بالقوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر . فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال « كيف » لا عن سؤال « لم » وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين فى العناصر الثلاثة جميعاً التى هى الموضوع والتفسير والمنهج . هذه الطريقة هى التى أفلحت فى تكوين العلم . ويجب أن يحل العلم الذى تولد عنها محل الفلسفة : فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائيًّا . أما المسائل التى لا تقع تحت الملاحظة فهى خارجة عن دائرة العلم ، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت ، فهو ينطق بأنها غير قابلة للحل ، كما أن نجاح العلم الواقعى يقضى بإمكانه وبأنه المجال الحقيقى للعقل . هذا من الوجهة النظرية ، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع . وسيأتى الكلام عليه .

(هـ) هذه الحالات الثلاث متنافرة ، ونحن نجدها تتعاقب فى كل إنسان ؛ فى الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاهوتية ؛ وفى الشباب نقتضى عللا ذاتية ، وفى سن النضج نعول فى الأكثر على الوقائع . غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارن : فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية فى بعض الموضوعات . مع قبوله العلم الواقعى فى موضوعات أخرى هى على العموم أقل تعقيداً ؛ وأهل العصر الواحد بنوع خاص نرى بعضهم على حالة وبعضاً آخر على حالة أخرى ؛ وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلهم على درجة واحدة من رقى العقل على أن القانون الكلى يبقى صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة فى شعب معين وعصر معين : فإننا حينئذ نرى اللاهوت ينجم أولا . ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه ، وأخيراً يولد العلم الواقعى الذى هو وحده قادر على البقاء ، لأن الحالتين السابقتين لما كانتا قائمتين على الخيال كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة ، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأى ويحل محلهما ، لا يتكلف فى ذلك محاربتهما بل يتركهما تسقطان من تلقاء ذاتهما .

(و) ولما كانت التجربة محدودة دائماً . فسيظل دائماً كثير من الظواهر خارج علومنا . ولما كانت الظواهر متباينة ، فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعض ، أو رد كثرة القوانين إلى قانون واحد . بل إن فى كل علم فروعاً مستقلة . فى علم الطبيعة وفى علم النبات وعلم الحيوان . ولا يمكن الأخذ بنظرية لامارك فى تطور الأنواع

الحية بعضها إلى بعض. فلا يمكن أن تنتهى الحالة الواقعية إلى وحدة مطلقة ، كالله فى الحالة اللاهوتية ، وكالطبيعة فى الحالة الميتافيزيقية . فالفلسفة الواقعية جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة ، لا جملة قوانين الوجود . غير أننا إذا لم نستطع البلوغ إلى وحدة موضوعية ، فبوسعنا أن نبلغ إلى وحدة ذاتية تقوم فى تطبيق منهج واحد بعينه فى جميع ميادين المعرفة ، فننتهى إلى تجانس النظريات وتوافقها ، ومن ثمة إلى علم واحد . فالمنهج الواقعى يحقق الوحدة فى عقل الفرد ، ويحققها بين عقول الأفراد، وهكذا تصير الفلسفة الواقعية الأساس العقلى للاجتماع . ومن هذه الوجهة تجد فى معنى الإنسانية المقابل الوحيد الممكن لمعنى الله ولمعنى الطبيعة . وفى الحالة الواقعية الاتصال بين النظر والعمل أوثق منه فى الحالتين الأخريين ، إذ أن العلم بقوانين الظواهر يسمح بإيجاد الظواهر ، بل إن الرغبة فى هذا الإيجاد سبب يجعلنا ننتقل إلى هذه الحالة . «العلم لأجل التوقع وبقصد التدبير » ذلك شعار العلم الواقعى . لذا يقابل هذه الحالة الصناعة من جهة لكونها عبارة عن استغلال الإنسان للطبيعة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى لكونه يكشف لنا عن وسائل التقدم . ولئن كانت الفلسفة الواقعية فى غنى عن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية ، إلا أنها لا تعارضها معارضة مباشرة، بل إنها تعترف باستحالة التدليل على عدم وجود الروحيات كما تقرر استحالة التدليل على وجودها ، وبذا تتميز من المذهب الحسى المعروف أو المذهب المادى الذى ينكر الروحيات إنكاراً .

١٤٤ – مذهبه (٢) تصنيف العلوم :

(ا) الفلسفة الواقعية جملة العلوم الواقعية. ويذكر كونت ستة علوم أساسية مرتبة هكذا : الرياضيات ، علم الفلك ، علم الطبيعة ، علم الكيمياء ، علم الحياة ، علم الاجتماع . هذه العلوم مكتسبة بالاستقراء، حتى الرياضيات فإنها إنما تعتبر علماً عقلياً بحتاً لأن موضوعها من البساطة بحيث نغفل عادة أصله الاستقرائى ، ولكن ليس هناك علم عقلى بحت . ومبدأ هذا التصنيف تزايد التركيب وتناقص الكلية ، أى النسبة العكسية بين المفهوم والماصدق ، فكلما كان المفهوم بسيطاً كان الماصدق واسعاً ، والعكس بالعكس . وهذا التصنيف

هو أيضاً تصنيف تعقل متناقص وتجربة متزايدة ، أى كلما نزلنا درجة قل مجال العقل البحت وازداد شأن التجربة . فالرياضيات فى رأس الجدول لا تتبع علماً آخر ويتبعها باقى العلوم لأن موضوعاتها وقوانينها أكثر بساطة وكلية ؛ وعلم الاجتماع فى آخر الجدول يتبع سائر العلوم ولا يسيطر على علم لأن موضوعاته وقوانينه أكثر تعقداً وتخصصاً ؛ وبالنزول من الرياضيات إلى علم الاجتماع نرى التركيب يتزايد والكلية تتناقص . وذلك لأن الرياضيات لا تنظر لغير الكم المجرد ، وهو أبسط الأشياء وأقلها تعييناً ؛ فيضيف إليه علم الفلك معنى القوة فيدرس الأجسام الحاصلة على قوة جاذبة وهى الأجرام السماوية ؛ وعلم الطبيعة يضيف الكيف إلى القوة فيدرس القوى المتمايزة بالكيف ، كالحرارة والضوء ؛ وتضيف الكيمياء الخصائص الملازمة لكل نوع كيميائى من الأجسام ؛ ويضيف علم الحياة إلى المادة اللاعضوية التركيب العضوى والظواهر الخاصة به ؛ ويضيف علم الاجتماع ما ينشأ بين الأحياء من روابط مستقلة عن تركيبها . ولئن كانت جميع العلوم محصلة بمنهج واحد كما سبق القول ، إن هذا المنهج يتعدل فى كل علم تبعاً لموضوع هذا العلم : فالرياضيات ، أو بالأحرى الحساب ، لأنه أكثر بساطة وكلية من الهندسة والميكانيكا ، يتضمن شروط العلم بالإطلاق أى جميع أنواع التحليل والاستدلال ، بحيث تعود العلاقات الرياضية نتظهر فى العلاقات المعقدة وهذا وجه التجانس بين العلوم ؛ وعلم الفلك يعلمنا فن الملاحظة ، فإنه يراجع بالاستقراء فروضاً يضعها بالقياس ؛ ويعلمنا علم الطبيعة فن التجربة ، وتعلمنا الكيمياء فن التصنيف ، ويعلمنا علم الحياة الطريقة المقارنة ، ويعلمنا علم الاجتماع الطريقة التاريخية . وكلما كان موضوع العلم بسيطاً كلياً كانت الطريقة القياسية متقدمة فيه على الطريقة الاستقرائية . وأخيراً إن هذا الترتيب المنطقى مطابق لتدرج ظهور العلوم أو بعبارة أدق لتكونها تكوناً واقعياً ، فإن الحالات الثلاث تبدو فى تاريخ كل علم ، فكلما كان موضوع العلم أعقد استغرق وقتاً أطول فى اجتياز هذه المراحل . لذا كانت العلوم المجردة هى التى تبلغ أولا المرحلة النهائية ، ولا تبلغ إليها العلوم المشخصة إلا فيما بعد .

(ب) نلاحظ على هذا التصنيف أربع ملاحظات : الأولى أنه يبدأ بالكم ، وهناك معان أكثر منه بساطة وكلية هى المعانى المعروضة فى المنطق والميتافيزيقا ،

ولكن كونت لا يرى أن للعقل موضوعاً خاصاً ولا مظهراً إلا فى موضوع ، ويذهب فى هذا السبيل إلى حد إنكار استخدام الإشارات فى الرياضيات بدل الكميات وإنكار حساب الاحتمالات لأنه عبارة عن إنكار فكرة القانون ، وإنكار كل تفسير يجاوز المشاهد ، مثل تفسير انتشار الضوء بالتموج أو غيره ، وتفسير أصل الأنواع الحية بالتطور ، وكل وجود لا يقع تحت الحس ، مثل وجود الأثير أو الذرات ، ويدعو كل هذا ميتافيزيقا ؛ فهو يبتر من العلم مقدماته ومبادئه ، ويقصى منه فروضاً كثيرة نافعة . الملاحظة الثانية أنه يجعل من الفلك علماً أساسياً ويضعه فى المحل الثانى ، والواقع أن علم الفلك يتقوم بالميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ، فهو إذن علم تطبيقى تابع لهذه العلوم ، ويجب أن ينزل عن مكانه لعلم الميكانيكا الذى يتخذ من الحركة موضوعاً له ، وهى ظاهرة لا يمكن ردها إلى سواها ، وهى بادية فى جميع الظواهر الطبيعية . الملاحظة الثالثة أنه لا يجعل مكاناً خاصاً لعلم النفس ، بل يقسم كونت دراسة الإنسان بين علم الحياة وعلم الاجتماع حيث يدرس الإنسان فى آثاره الخارجية ، والواقع أن علم النفس يجىء بينهما متصلا بالأول موصلا للثانى . وينكر كونت إمكان ملاحظة النفس فيقول : إننا نلاحظ جميع الظواهر بالعقل ، فبأى شىء نلاحظ العقل نفسه ؟ لا يمكن قسمة العقل إلى قسمين أحدهما يفكر والآخر يلاحظ التفكير . أما الانفعالات النفسية فتمكن ملاحظتها لأن لها عضواً غير عضو العقل . ومعنى هذا أن المادة لا تنعكس على نفسها ، ولما كان العقل عند كونت وظيفة عضوية فهو لا ينعكس على نفسه ولا يعلم أفعاله ، ولكن هذا الانعكاس وهذا العلم واقعان ، وعلم النفس قائم ، فالمنطق يقضى بأن ننكر عضوية العقل ؛ وقديماً استدل أرسطو على روحانية النفس بانعكاسها على ذاتها . الملاحظة الرابعة أن كونت ينكر بذلك أصالة الظواهر النفسية ، وأن جدوله إذ يحتم تبعية العلم الأدنى للعلم الأعلى ، يحتم تبعية الظواهر النفسية والظواهر الاجتماعية للرياضيات ، وهو لم يبين هذه التبعية ، ولم يبين الفرق بينه وبين الماديين . فما المذهب الواقعى فى حقيقة الأمر إلا المذهب المادى ، مع استدراك متواضع بصدد الروحيات لا يبدو له أى أثر عملى .

١٤٥ — مذهبه (٣) علم الاجتماع :

(ا) هذا العلم من إبداع أوجست كونت ، وقد خصص له ثلاثة مجلدات من كتابه « دروس فى الفلسفة الواقعية » . دعاه Saciologie فذاع هذا الاسم وعرفه بأنه « العلم الذى يتخذ له موضوعاً ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التى بها تتكون الجماعات الإنسانية وتترقى » . وكثيراً ما يسميه بالعلم الاجتماعى الطبيعى Physique Saciale ليدل على منهجه الاستقرائى وليميز بينه وبين علم السياسة الذى ينهج نهجاً قياسياً ابتداء من فكرة الطبيعة الإنسانية أو من غاية للدولة توضع أولا . وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس والاقتصاد السياسى والأخلاق وفلسفة التاريخ . والعلم فيه لأجل العمل ، فإننا — ولو أن الإنسانية تنمو طبقاً لقوانين ضرورية — نستطيع استعجال التقدم وتلطيف الأزمات بتوفير الظ وف الملائمة ، وذلك إما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة الغذاء ، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة أو بتدبير حكومى . ويقسم أوجست كونت علم الاجتماع إلى قسمين أحدهما الاجتماع الساكن S. statique يفحص عن الشروط الدائمة لوجود المجتمع أى الأوضاع الملازمة له ؛ والقسم الآخر S. dynamique يفحص عن قوانين نمو المجتمع أى تطور هذه الأوضاع . والفكرة الأساسية فى القسم الأول هى فكرة النظام ، وفى القسم الثانى فكرة التقدم . والقسمان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، إذ أن النظام والتقدم مترتبان الواحد على الآخر ، وهذا ما تغفل عنه المدرسة الرجعية والمدرسة الثورية على السواء ، الأولى تتمسك بالنظام ، والثانية تدعو إلى التقدم . وليس هذا التقسيم خاصاً بعلم الاجتماع ، ولكنه مشترك بين العلوم ؛ ففى الرياضيات تنظر الهندسة إلى العالم فى حالة السكون ، وتنظر إليه الميكانيكا فى حالة الحركة ؛ وفى عالم الجماد ينظر علم الطبيعة إلى القوى الطبيعية فى حالة التوازن ، وتنظر إليها الكيمياء فى حالة الفعل ؛ وفى عالم الحياة يدرس علم التشريح تركيب الأعضاء فيمثل السكون ، ويدرس علم الفسيولوجيا وظائف الأعضاء فيمثل الحركة .

(ب) من وجهة الاجتماع الساكن يجب أولا الفحص عن أصل الاجتماع .

لا يمكن أن يكون هذا الأصل حسبان الفرد للربح الذى يعود عليه من العيش مع أمثاله ، إذ أن الربح لا يبين إلا إذا حصل الاجتماع ومضى عليه وقت كاف . إنما الدافع إلى الحياة المشتركة غريزة مستقلة عن حساب الفرد ، ونحن نرى العاطفة تسبق المعرفة فى كل ميدان . على أن الأنانية أقوى فى الأصل من هذه الغريزة الغيرية ، ثم تخضع لها بنمو العقل والتعاطف ، وإنما ينمو العقل والتعاطف بالحياة الاجتماعية . وإن الفلسفة الواقعية لتعاون على ذلك بتقريرها أن نمونا كله يتحقق فى المجتمع وبوساطته . وحالما يوسع المرء عاطفته حتى تستوعب النوع الإنسانى أجمع ، يحصل على رضا حاجته للخلود بأن يعتبر بقاء النوع امتداداً لحياته الخاصة . ومتى وجد المجتمع كان وحدة مؤلفة من أجزاء متفاعلة حتى إن أحدها لا يتغير إلا وتتغير أجزاء أخرى . أجزاء المجتمع أو شروط وجوده طائفتان: مؤسسات ووظائف ، أى شروط موضوعية وشروط ذاتية . ذلك أنه لما كان المجتمع لا يصير ممكناً إلا بتغلب الغيرية ، فقد مست الحاجة إلى ثلاث مؤسسات لتحقيق هذه الغلبة: فأولا ومن حيث الحياة المادية نجد الملكية شرطاً أساسيًّا ، إذ أن المالك ينتج أكثر مما يستهلك فيدخر الفرق لفائدة الغير ؛ وثانياً ومن حيث الحياة الأخلاقية نجد الأسرة وهى الوحدة الاجتماعية وأوثق الجماعات حتى إن تسميتها اتحاداً أصح من تسميتها اجتماعاً ، فيها تظهر البذور الأولى للاستعدادات التى تعين المجتمع ، وفيها يتعلم الفرد أن يجاوز نفسه ويسود التعاطف على الغرائز الشخصية . فهى ضرورية كتمهيد بين الفرد والمجتمع من وجهين : أحدهما أنها تلائم ملاءمة طبيعية بين الطباع والأخلاق المختلفة الناشئة من استعدادات مختلفة ، فإن الاجتماع يقتضى تنوع الأفراد واتفاقهم فى آن واحد ؛ والوجه الآخر هو أن الأسرة هى المدرسة التى تولد فيها العواطف الاجتماعية متمثلة فى التضامن يبدو فى تعاون الوالدين على تربية البنين ، وفى الطاعة تبدو فى انصياع البنين لأوامر الوالدين الرامية إلى قمع الأنانية ، وفى الاقتصاد يبدو فى تدبير التراث العائلى احتياطاً للمستقبل . وثالثاً ومن حيث الحياة العقلية نجد اللغة وسيلة الاتصال بين الأفراد ، فيشتركون فى الأفكار والعواطف ويؤلفون رأس مال عقلى كما تجمع الملكية رأس مال مادى . ومما تجب ملاحظته أن الصلة وثيقة بين الأفكار والأخلاق من جهة وبينها وبين المؤسسات من جهة أخرى ، بحيث لا يسع أية

سلطة ، رجعية كانت أو ثورية ، أن تحصل على نتيجة ما بفرض مؤسسات مغايرة للأفكار والأخلاق السائدة ، ولئن كانت المؤسسات مصدر تأثير فى الأفكار والأخلاق ، إن هذا التأثير يقتضى فترة من الزمن هادئة ، ويبدو خاصة فى طفولة النوع الإنسانى . وأما الوظائف فهى وجوه النشاط المقتضاة للحياة الاجتماعية . ومن هذه الوجهة نجد أن الخاصية الجوهرية لكل مجتمع هى تنوع الأعمال وتناسقها . ولهذه الخاصية أساس هو جملة القوى الاجتماعية من مادية وعقلية وخلقية ؛ ولها مدبر هو السلطة ، ولها رباط موحد هو الدين : فالقوة المادية تقوم على الكثرة والثروة ، وتخص رجال الحرب ورجال الصناعة ؛ والقوة العقلية ترجع إلى العلماء والكهنة ؛ والقوة الأخلاقية مزية المرأة التى هى أكبر عامل على نمو العواطف الغيرية ، إلا أن المرأة لا تزاول هذه القوة إلا فى الأسرة بسبب ضعفها الطبيعى ؛ والسلطة ضرورية لكل مجتمع ؛ والدين ضرورى كذلك ، وسنتكلم عنه فيما بعد .

(حـ) ومن وجهة الاجتماع المتحرك يمكن رد أقوال كونت فيه إلى أربعة قوانين : الأول قانون التطور نفسه ؛ والثلاثة الأخرى خاصة بقوانا الثلاث وهى العقلية والعملية والعاطفية . فأما التطور فخاصية الإنسان لأنه من دون سائر الحيوان حاصل على قوى قادرة على التقدم المتصل . لكن تقدم الإنسانية لا يتجه نحو غاية مطلقة ، والفلسفة الواقعية لا تعترف بالمطلق ، بل نحو تكامل الحالات المكونة للحياة الاجتماعية ، كما يتكامل الجنين بمروره بسلسلة معينة من الحالات وهذا التقدم فى تاريخ الإنسانية ضرورى مطرد ، كما هو شأن كل قانون طبيعى ، دون أن يصل أبداً إلى الكمال المطلق . وأما قانون التقدم العقلى فهو قانون الحالات الثلاث المذكورة آنفاً . وعليه يتمشى التقدم العملى ، فإن الحالة اللاهوتية تقابلها حالة عسكرية ، وتقوم أهمية هذه الحالة فيما تطبع عليه الناس من نظام واطراد ، وهما الشرطان الضروريان لكل كيان سياسى ، وفيها تتركز القوى حول غايات مشتركة مسيسة الحاجة ؛ وما كان إلا لقوة خارجية أن تكون الوحدة وتصونها . فالحرب هى التى تتيح النمو للمجتمع فى مرحلته الأولى . وتستتبع الحرب الرق لضرورة اضطلاع الرقيق بالأعمال المادية كى يتوفر المحاربون على أعمالهم الحربية ، ويقابل الحالة الميتافيزيقية فترة تؤول فيها السلطة إلى الفقهاء فيميلون بالحكم من

الملكية إلى الديمقراطية ، وتتحول العسكرية من هجومية إلى دفاعية ، ويضعف الروح العسكرى شيئاً فشيئاً ويقوى روح الإنتاج ، وتحاول الطبقة الوسطى التقدم إلى المحل الأول وتطالب بحقوق سياسية ، ويحاول الفقهاء إيجاد التوازن بين الدعاوى المختلفة وهذه حالتنا الراهنة ، وهى حالة انتقال غامضة مضطربة . ويقابل الحالة الواقعية الحالة الصناعية ، يرجع فيها إلى القوى المنتجة تعيين نظام المؤسسات وتوزيع السلطات ، فتحل المسائل الاجتماعية محل المسائل السياسية ، ويسير العمال مع ميل الفلسفة الواقعية إلى تقديم الواجبات على الحقوق ، حتى يتركز اهتمام الجميع فى حل المعضلة الاجتماعية الكبرى التى هى توفير العمل والنمو الروحى للجميع . وأما قانون التقدم العاطفى فيمضى من الأنانية إلى شىء من الغيرية ، ثم لا تزال الغيرية تتقدم حتى تسود سيادة تامة تمشياً مع القانونين الآخرين : فاتحاد الأفراد فى الأسرة ، واتحاد الأسرة لأجل الحرب ، وتعاون الجميع لأجل ازدهار الصناعة ، تلك مراحل نمو الغيرية .

(د) هذا القانون الأخير صلب علم الأخلاق ، ولم يكن كونت عالج هذا العلم إلا فى الفصل الأخير من علم الاجتماع ، ثم اقتنع بأهميته العظمى لتعزيز العاطفة الاجتماعية ، واعتزم أن يجعل منه علماً قائماً برأسه يكون سابع العلوم الرئيسية ، فيصير هو من ثمة أعقد العلوم ، وتصير سائر العلوم أجزاء له . وفى رأيه أن المهمة التى يجب على الفلسفة الواقعية أن تعمل لها هى محو فكرة « الحق » الراجعة إلى أصل لاهوتى من حيث إنها تفترض سلطة أعلى من الإنسان ، وحصر الأخلاق كلها فى فكرة « الواجب » ذلك « الميل الطبيعى إلى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع أجمع » بحيث يصير شعارنا « الحياة لأجل الغير » . إن فكرة الواجب آتية من الروح الاجتماعى الذى تحققه الفلسفة الواقعية إذ تبين الفرد عضواً من أعضاء النوع ، وتستنبط قوانين سيرته من النظام الكلى للأشياء لا من مصلحته الخاصة فحسب . وأرفع المعانى فى ميدان الأخلاق معنى الإنسانية بما هى كذلك ، أى الإنسانية التى يتوقف تقدمها على تضافر الأفراد والجماعات ، والعلم الواقعى مفيد جداً لعلم الأخلاق إذ من المهم جداً تعيين مبلغ التأثير المباشر وغير المباشر لكل ميل وكل فعل فى الحياة الفردية والاجتماعية .

١٤٦ — مذهبه (٤) ديانة الإنسانية :

(ا) خطا كونت خطوة أوسع فبلغ إلى الدين . إنه ينعت دينه بالواقعى ، والحقيقة أن هذا الدين يكاد يكون كله ثمرة العاطفة والخيال فى تكوينه والإحساس به . كان فيلسوفنا قد وضع العقل فى المحل الأول يستكشف قوانين الوجود ويؤثر فى العاطفة فيحدث أخلاقاً ومؤسسات اجتماعية ؛ وها هو ذا الآن يرى أن قيمة العقل تنحصر فى نتائجه العملية ، وأن هذه النتائج تتوقف على الظروف الخارجية فى حين أن العاطفة توفر لنا رضاً باطناً مباشراً ، فيقدم العاطفة إلى المحل الأول ويطلب إليها إدارة العقل فينتهى إلى مثل الحالة اللاهوتية التى اعتبرها طفولة النوع الإنسانى ؛ حتى إنه يتبع فى ذلك منهجاً يخالف المنهج العلمى فينقطع عن كل جديد فى العلم والأدب ويتوفر على الموسيقى والشعر الإيطالى والأسبانى ، ويطالع كتاب « التشبه بالمسيح » فيستبدل الإنسانية بالله فى كل موضع منه ويستعين به على تعمق فكرة الإنسانية والإخلاص لها على مثال الصوفيين ، ويلزم من ذلك تقديم الفن على العلم من حيث إن مصدر الفن العاطفة وإن الفن يصور مثلا عليا تهذب أفكارنا وغرائزنا . وقد حدا هذا الموقف ببعض تلاميذه الأقربين إلى اعتزاله وعده خارجاً على الفلسفة الواقعية الخالصة . بيد أن من الحق أن نذكر أن علم الاجتماع الساكن قد عد الدين أحد الأوضاع الملازمة للمجتمع ، وأنه كان من المتعين على كونت الاحتفاظ به مع الملاءمة بينه وبين المذهب الواقعى ، فلا يمكن أن يقال إن الدين خاطر طارئ على فكره أثارته الأزمة العصبية الثانية . ولسنا ندرى على أية صورة كان يجىء الدين المتسق مع العقل الواقعى . أما الصورة التى رسمها كونت فنجملها فيما يلى :

(ب) الدين خاصية النوع الإنسانى. وتعريفه أنه المبدأ الأكبر الموحد لجميع قوى الفرد ولجميع الأفراد فيما بينهم ، وذلك بنصب غاية واحدة لجميع الأفعال . وقد سبق القول أن معنى الإنسانية أرفع المعانى من الوجهة الذاتية ، وأنه هو الذى يكفل وحدة المعرفة إذ تحصل هذه الوحدة بالنظر إلى العالم من حيث علاقاته بالإنسانية . وهذا المعنى واقعى ينطق به التاريخ ، فليس يوجد الفرد إلا بفضل الماضى ، وليس يستمد أسباب الحياة المادية والعقلية والخلقية إلا من الإنسانية ،

بحيث نستطيع أن نقول إن الأموات أحياء أكثر من الأحياء أنفسهم . فديانة الإنسانية عبادة الإنسانية باعتبارها « الموجود الأعظم » الذى تشارك فيه الموجودات الماضية والحاضرة والمستقبلة المساهمة فى تقدم بنى الإنسان وسعادتهم . والعبادة مشتركة وفردية : تقوم المشتركة فى أعياد تذكارية تكريماً للمحسنين إلى الإنسانية ، فيملؤها السرور وعرفان الجميل . وقد وضع كونت « تقويماً واقعياً » دل فيه على كل يوم وكل شهر بأسماء الرجال الذين امتازوا بالعمل على تقدم الإنسانية . وفى العبادة الفردية يتخذ الأشخاص الأعزاء على الفرد نماذج للمثل الأعلى . ولما كانت كرامة الفرد تقوم فى كونه جزءاً من « الموجود الأعظم » كان واجبه أن يوجه جميع أفكاره وأفعاله إلى صيانة هذا الموجود وإبلاغه حد الكمال ، وهكذا تنطوى الغيرية على الواجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعاً .

(حـ) ويعهد بتدبير العبادة التربية إلى هيئة إكليريكية أعضاؤها فلاسفة شعراء أطباء معاً ، مهمتهم استكشاف ما يكفل خير « الموجود الأعظم » وتحقيق ما حققته الكنيسة فى العصر الوسيط أو أرادت تحقيقه من أفكار جليلة عميقة . ولما كانت « الواقعية » قد تحررت من الأوهام القديمة فلا بأس عليها أن تعود إلى التصور الفيتشى للطبيعة فتضيف إلى الأشياء نفساً وحياة ؛ وهذه الإضافة مصدر قوة للغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد فى بقاء « الموجود الأعظم » ونمائه ؛ وتعتبر السماء أو الهواء « الوسط الأعظم » الذى تكونت فيه الأرض التى هى « الفيتش الأعظم » فيؤلفان مع « الموجود الأعظم » الثالوث الواقعى . وبعد الفلاسفة الذين هم بمثابة الدماغ من الجسم ، يأتى النساء وهن بمثابة أعضاء العاطفة ، وواجبهن إثارة عواطف الحنان والغيرية الكفيلة باستكمال « الموجود الأعظم » . وبعدهن يجىء رجال الصناعة والمال وهم بمثابة أعضاء التغذية . وأخيراً يجىء العمال وهم بمثابة أعضاء الحركة .

(د) تلك هى ديانة الإنسانية مسخ بها كونت الديانة المسيحية ، ونصب نفسه كاهنها الأكبر ، ووضع لها شعاراً : المحبة كمبدأ ، والنظام كأساس ، والتقدم كغاية . فكان له بعض الأشياع فى فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية ، تبعوا فى كل بلد كاهناً أكبر وأقاموا معابد . ولا نظننا بحاجة إلى التنبيه على غرابتها وتهافتها ؛ ولا على ضعف النظرية الأساسية فى المذهب وهى

نظرية الحالات الثلاث . فقد أقر كونت أن الرياضيات وجدت واقعية أول ما وجدت ، وقليل من التفكير يدلنا على أن الإنسان ما كان بقى على سطح الأرض لو لم يتعرف خصائص الأشياء منذ أول أمره فيفيد من النافع ويحتاط للضار ويصطنع الأسلحة والآلات . فالحالات الثلاث أولى بها أن تكون متعاصرة متلازمة مع تفاوت فيما بينها فى كل عصر وكل فرد ؛ وأن يكون لكل منها قيمته . ولكن كونت اقتنع بنسبية المعرفة ورأى أن يبررها بهذه النظرية ، وبهره العلم التجريبى فحصر فيه كل الحقيقة وجاءت فلسفته الواقعية هى الفلسفة المادية بالرغم من تحفظه إذ أنها تؤدى إلى النتيجة نفسها وهى إنكار الميتافيزيقا . ونحن نقصر فضل كونت على طائفة كبيرة من الأفكار الجزئية العميقة فى العلوم والاجتماع .

١٤٧ — جوزيف پرودون (١٨٠٩ — ١٨٦٥) :

(ا) نختتم هذا الفصل بذكر اثنين من الاشتراكيين أرادا أن ينظما المجتمع تنظيماً واقعياً . أولهما پرودون كان عامل طباعة ولكنه تثقف بالقراءة الكثيرة ، ثم كتب ، فجاءت كتاباته مزيجاً يعوزه الوضوح والانسجام من ملخصات قراءاته ومن آراء خاصة . أهم كتبه : « ما الملكية ؟ » (١٨٤٠) و « خلق النظام فى الإنسانية » (١٨٤٣) و « المتناقضات الاقتصادية » (١٨٤٦) و « العدالة فى الثورة الفرنسية وفى الكنيسة » (١٨٥٨) و « الحرب والسلم » (١٨٦١) . وهو ينتقد فيها على السواء مذهب الحرية والمذهب الشيوعى ؛ يقول إن الحرب ضرب من حكم الله ويشيد بالسلم ؛ يحمل على الاستبداد ولا يؤمن بالاقتراع العام . . .

(ب) مذهبه الخاص قائم على فكرة العدالة . وهو يعرفها بأنها « حقيقة كلية تتجلى فى الطبيعة بقانون التوازن ، وفى المجتمع بتبادل أساسه تساوى الأشخاص » . ومن فكرة العدالة هذه يستنبط نظاماً اقتصادياً يسميه « التعاون » أو « التبادل » ويرجو تحقيقه حين يصل العمال إلى السلطة بفضل الاقتراع العام فيديرون المشروعات والمصارف وغيرها من المؤسسات الاجتماعية بحيث يجعلون لكل عمل مكافأة من جنسه أى على قدره ؛ فإن الواجب على كل إنسان أن يعمل لكى يعيش ويحق له أن يقتنى ملكاً بنتاج عمله ، والملكية سبب من أسباب الحرية ، ولكن كل ثروة أو كل ملكية تجىء من غير طريق العمل هى سرقة ، كالفائدة

على رأس المال ، فإن المال عقيم بطبيعته فلا ينبغى أن ينتج ربحاً يتيح لصاحبه الحياة بلا عمل ؛ إن هذا تناقض وإنه مناف للعدالة . هكذا كان قد قال أرسطو والمدرسيون . ويوجد عند پرودون أفكار أخرى محافظة ، مثل أن الزواج عقد غير قابل للفسخ لأنه عبارة عن التوحيد بين الزوجين . وقد كان له أثر عميق فى الحركة النقابية والحركة التعاونية والحركة السلمية .

١٤٨ – لويس بلان (١٨١١ – ١٨٨٦) :

ثورى ساهم فى ثورة ١٨٤٨ وأسس « مصانع قومية » أخفقت وادى إخفافها إلى اضطرابات دموية . هذه المصانع كانت تطبيقاً لمذهب بسطه فى كتيبين : أحدهما فى « تنظيم العمل » (١٨٤٦) والآخر فى « الحق فى العمل » . ويرجع مذهبه إلى ما يأتى : لكل إنسان حق طبيعى فى أن يحيا . ولا يتحقق هذا الحق إلا بإحدى وسيلتين هما الملكية الخاصة والعمل . أما الملكية الخاصة فيستغلها فى المجتمع الرأسمالى نفر من الأغنياء يركزون الثروات فى أيديهم ولايدعون للسواد سوى العمل بأجور دنيئة مع التعرض للعطلة ، فيحرمونهم فعلا حقهم فى الحياة . والعلاج الوحيد لهذه الحالة هو أن تتملك الدولة جميع الموارد فتوفر عملا لكل مواطن وتوزع النتاج على الجميع بالقسطاس . وهذه هى الشيوعية . ولا يدرى أصحابها أنها تجر مساوئ هى شر من مساوئ الرأسمالية .

المقالة الثالثة

الفلسفة فى إنجلترا

١٤٩ – تمهيد :

فى هذه الفترة التى نؤرخ لها لا نجد فى إنجلترا سوى ممثلين اثنين للمذهب الحسى : أحدهما بنتام وهو يقصر عنايته على الأخلاق والاجتماع ؛ والآخر چيمس مل يعالج علم النفس التجريبى . وإلى جانب هذا الجدب فى الفلسفة القومية نجد تأثير الألمان يبعث حركة روحية معارضة لها، فيصطنع بعض الأدباء، وأشهرهم كولريدج وكارليل ، الرومانتية ووحدة الوجود ، ويؤلف السر وليم هاملتون مذهباً نقدياً يشبه بعض الشبه مذهب كنط. وهكذا أتاح اللقاح الألمانى للفكر الإنجليزى ما لم تكن تسمح به فلسفته القديمة من قوة وعمق نسبيين كما يتضح من الفصول الثلاثة الآتية .

الفصل الأول

المذهب الحسى

١٥٠ – إرميا بنتام (١٧٤٨ – ١٨٣٢) :

(ا) اعتنق المذهب النفعى، وطبقه فى كتابه « المدخل إلى مبادئ الأخلاق والتشريع (١٧٨٩) . ووضع مشروعاً لسجن نموذجى (١٨٠٢) . وأنشأ مجلة « وستمنستر » (١٨٢٤) للدعوة إلى الإصلاح الدستورى ، وكون حزباً لهذا الغرض ، فكان لدعوته أثر كبير فى السياسة الإنجليزية ، وتم الإصلاح المنشود فى سنة وفاته . ودون مذكرات فى « المكافأة » وأخرى فى « المعاقبة » وأعطاها إلى صديق فرنسى هو إيتين ديمون حررها بلغته ونشرها فى كتابين نقلا إلى الإنجليزية ونشر الأول سنة ١٨٢٥ والثانى سنة ١٨٣٠ . وترك لأحد أتباعه مذكرات نشرت بعد وفاته بسنتين بعنوان علم « الأخلاق » deontology .

(ب) مذهبه أن الناس يطلبون اللذة ويجتنبون الألم بالطبع ، شأنهم فى ذلك شأن الحيوان ، ولكنهم يمتازون على الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حيثما يعملوا العقل ، أى أنهم يحكمون بأن الفعل الخير هو الذى يعود بلذة مستمرة أو الذى تزيد فيه اللذة على الألم ، وأن الفعل الشرير هو الذى يعود بألم مستمر أو الذى يزيد فيه الألم على اللذة . ولا يمنع من الإقرار بهذا المبدأ سوى الأحكام المتواترة وبنوع خاص العقائد الدينية . فالمطلوب التدليل على أن الأخذ به يعود بأكبر قدر من اللذة أو السعادة التى هى مقصد الكل . ولكى يحكم العقل يجب تقدير اللذات بجميع ظروفها والموازنة بينها . تقاس اللذات أولا من جهة صفاتها الذاتية ، وهى : الشدة والمدة والثبات وقرب المنال والخصب (أى القدرة على إنتاج لذات أخرى) والنقاء (أى خلوها من أسباب الألم) . وتقاس ثانياً من جهة عواقبها الاجتماعية ، وهى : الخوف الذى يستولى على المواطنين من جراء الجريمة ، والقدوة السيئة التى تنشرها بينهم ، والاضطراب الاجتماعى الذى تسببه ، والقصاص الذى ينزل بالمجرم ، فإن القصاص عنصر يدخل فى حساب الآلام ويعارض لذة

الفعل فيميل بالمرء إلى اتباع القوانين التى يراها المشرع نافعة لأكبر عدد ، كما أن المكافأة وإقرار المواطنين وثناءهم تحمل على ذلك أيضاً مع ما فيه من حرمان وهذه العواقب هامة جداً يجب على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية ومن ثمة مقدمة عليها ؛ ولذا كانت الغاية التى يتعين علينا السعى لتحقيقها هى « أكبر سعادة لأكبر عدد » . وهذا هو العلم الجديد الذى يأتى به بنتام ويسميه بالحساب الخلقى لإجادة الاختيار بين اللذات ، ويعتقد أنه يحول به علم الأخلاق وعلم التشريع إلى علمين مضبوطين كالرياضيات ، ويعول فى التوحيد بين النفع الذاتى والنفع العام على الجزاء الطبيعى للفعل والجزاء القانونى والجزاء الاجتماعى .

(ح) وما هذا المذهب إلا مذهب أبيقور وهوبس ومن لف لفهما . وقد كان أفلاطون فطن إلى حساب اللذات والآلام ، ولكنه لم يعتبره حساباً كمياً مثل بنتام ، ولم يرد الخلقية إلى النفعية مثله . إن اللذة والألم يرجعان إلى الكيف لا إلى الكم ، ويستحيل قياس القيمة الذاتية للذة ما باعتبار الكم ، ويستحيل الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة التفاح ولذة الخوخ ، ويستحيل من باب أولى الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع ، ولا سيما إذا كانت إحداهما حسية والأخرى عقلية أو فنية . كذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء ، أو بين الشدة والمدة ، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التى يمتنع اجتماعها للذة بعينها ، وإنما يتفق بعضها للذة وبعض آخر للذة أخرى ، وهكذا بحيث تمتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار .

١٥١ — جيمس مل (١٧٧٣ — ١٨٣٦) :

(ا) إسكتلندى أخذ عن دوجالد ستوارت بجامعة أدنبرى . ثم كان مؤدباً فى أسرة اللورد جون ستوارت . وفى الثلاثين صحبه إلى لندن وأخذ ينشر بعض الرسائل . ثم نشر تاريخ « الهند البريطانية » (١٧١٨) نقد فيه حكومة شركة الهند نقداً عسيراً . ولما خلا فيها منصب تقدم له فعين فيه للإفادة من معارفه ، وترقى إلى منصب رفيع أكسبه نفوذاً كبيراً على حكومة الهند . وعرف بنتام وشاركه فى مجلته وفى نضاله الدستورى . وكان إلى جانب ذلك يواصل النظر فى

الفلسفة حتى نشر كتابه « تحليل ظواهر الفكر الإنسانى » (١٨٢٩) وقد عرض فيه مذهب تداعى المعانى على صورة أوضح وبمادة أغزر مما جاء عند أراسم درون وديفيد هارتلى اللذين أوحيا به إليه .

(ب) فى هذا الكتاب يتصور الفكر كما يتصور الآليون الطبيعة ؛ فإن هؤلاء يقولون إن الطبيعة مؤلفة من ذرات تأتلف فتكون الأجسام ، ويقول هو إن الفكر مؤلف من عناصر بسيطة « نقط شعورية » هى الإحساسات والانفعالات الأولية تأتلف تبعاً لقانون الترابط بالتقارن فتكون سائر الظواهر الفكرية . وقانون التقارن هو القانون الوحيد للفكر ، وليس الترابط بالتشابه قانوناً أصيلاً ولكنه يرد إلى الترابط بالتقارن ، فالحياة الفكرية خاضعة للآلية ، وقوة الترابط تابعة بنوع خاص لقوة ما تهيجه الإحساسات من انفعالات ولتواتر الترابط . وحين يتوثق الائتلاف تتكون فى الفكر التصديقات . ولهذه الذرية الفكرية تطبيقاتها فى المنطق والأخلاق والتربية ؛ فبالتشريع والتربية يمكن تثبيت الروابط التى يراد أن تسيطر على الإنسان ؛ وبالنظر فى الأخطاء المتواترة ندرك أنها ناشئة عن الترابط فنتحرر منها ونعمل على أن نحل محلها بالترابط أيضاً آراء جديدة . وهنا يبدو قصور المذهب الحسى ، فإنه يلجأ إلى الفعل الشخصى بعد استبعاده من النفس ، ولا يدل على قيمة خاصة للآراء الجديدة تفضل بها الآراء القديمة ما دامت كلها وليدة الترابط ، فلا يبرر مبادئ النظر وقواعد العمل .

الفصل الثانى

الرومانتية

١٥٢ – كولريدج (١٧٧٢ – ١٨٣٤) :

شاعر وواعظ نشر فى إنجلترا أدب الرومانتيين الألمان وفلسفتهم ، فأثار فى الشبيبة أفكاراً جديدة وحماسة جديدة . كان فى شبابه على مذهب هيوم وهارتلى ، ثم اقتنع بوحدة الفكر وفاعليته ، فنفر من محاولات الحسيين لرد الظواهر الروحية إلى الوظائف الدنيا وتطبيق الآلية على الحياة الخلقية ، وصرفته دراسة الفلسفة الألمانية عن الفلسفة الإنجليزية ، فعارض القول بالتجربة بالقول بالحدس ، وعارض التحليل بالتركيب . ولعله تأثر بأفلوطين أكثر مما تأثر بالألمان ، فإنه يميز مع الأفلاطونيين بين الفهم والعقل ، ويجعل من الفهم قوة استدلالية تركب ما تتلقاه من التجربة وتقف عند هذا الحد ، ومن العقل قوة حدسية تقدم مبادئ التركيب وتكشف عن صميم الأشياء . وباعتبار هذه الوجهة الثانية يسمى العقل بالعملى لاعتقاده أن العقل العملى عند كنط وفختى يستكنه الجواهر . وقد استخدم هذا التمييز بين الفهم والعقل للدفاع عن الدين ، فقال إن الاعتراضات التى كان هيوم وفولتير وأضرابهما يعتبرونها قاطعة ، ترجع إلى الفهم ويبددها العقل . وهو يفسر عقيدة الثالوث بالقضية ونقيضها والمركب منهما ! بل يضع رابوعاً بأن يقدم على هذه الحدود الثلاثة أساساً لها هو « الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة » ! على أن الدين عنده لم يكن الدين السلفى بل جملة من الصور والعواطف تولد فيه نشوة لا أكثر وكان ضعيف الخلق لم يستطع السيطرة على سيرته.

١٥٣ – كارليل (١٧٩٥ – ١٨٨١) :

صاحب كتاب « الأبطال والبطولة » . كان مؤمناً فى حداثته ، ثم قرأ هيوم وغيره من الشكاك فتبدد إيمانه واعتبر العالم آلة صماء . وفيما هو عاكف على دراسة الرياضيات قرأ شيلر وجوتى وفختى فتغير موقفه . لم يعد العالم فى نظره « دكان بضائع » بل انقلب معبداً ؛ ولم يعد العقل مصدر المعرفة الحقة

بل صار القلب ذلك المصدر . رأى أن الشك والنفى مرتبطان بالاستدلال العقلى ، وأن المادية والإلحاد والنفعية مذاهب نافية لا تتناول إلا الظاهر ، وأن الموقف الطبيعى هو الإيجاب والإيمان . إن محاولة البرهنة بالعقل على وجود الله بمثابة محاولة إضاءة الشمس بمصباح ! العالم « ثوب الله » ورمز لمعان تستعصى على المنهج العلمى . إن العلم يتصور الطبيعة دون أن يحسب حساباً لمعناها ، والآلية « فلسفة الثياب » . أما الفلسفة الحقة فهى جهاد مستمر ضد العادة التى تجعلنا نتخذ من الظواهر جواهر فتحجب عنا بها الأشياء . والإنسان هو الرمز الأكبر . لقد اعتقد لوك وأتباعه أن العقل مجرد آلة تفكر وآلة تعمل بدافع اللذة والألم والمنفعة وحساب الربح والخسارة ، بينما الإنسان حياة خلقية تنبعث من ميل النفس إلى إرضاء مثلها العليا . إن الأخلاق النفعية تغلو فى أهمية التفكير الواعى ، ولا تفطن إلى أن كل أمر جليل إنما يولد وينمو من تلقاء نفسه . ولكل أن يجد رمزه وديانته : « لست أقصد بالديانة الإيمان الكنسى ، بل ما يعتقده بالفعل كل إنسان بصدد علاقاته الباطنة بهذا الكون الخفى » ما دام الفاعل فينا وفى الخارج قوة إلهية . وإن هذه القوة اللامتناهية تبدو بصفة خاصة فى الإنسان ، وبصفة أخص فى الإنسان العظيم (كما يقول فختى) . فيجب أن تقوم الحياة الروحية والاجتماعية على تكريم الأبطال أى عظماء الرجال ، وهكذا كانت قائمة فى الماضى . عظماء الرجال خالقوما يحاول سواد البشر تحقيقه ؛ لذا كان تاريخهم روح التاريخ العام . ونحن الآن أحوج ما يكون بنوالإنسان للأبطال أى لأرستقراطية مستنيرة تقودنا ، وليس هناك من معنى للحرية والمراقبة الشعبية والديمقراطية . إن جمهرة الإنسانية بحاجة إلى نظام من حديد ، ويجب أن تكون فضيلتها الوحيدة طاعة القانون .

الفصل الثالث

فلسفة النسبية

١٥٤ — وليم هملتون (١٧٨٨ — ١٨٥٦) :

(ا) ولد بجلاسكو وتخرج فى جامعتها وفى جامعة أكسفورد . عين أستاذاً للقانون الأسكتلندى والقانون المدنى بجامعة أدنبرى، فأستاذاً للفلسفة بها (١٨٣٦) وشغل هذا المنصب إلى وفاته . كان قد نشر فى « مجلة أدنبرى » ثلاث مقالات فلسفية تشتمل على لب مذهبه : الأولى « فلسفة اللامشروط » (١٨٢٩) والثانية « فلسفة الإدراك الظاهرى » (١٨٣٠) والثالثة « المنطق » (١٨٣٣) وقد جمعت فيما بعد فى كتاب عنوانه « مناقشات فى الفلسفة » . ونشرت دروسه الفلسفية بجامعة أدنبرى فى مؤلفين : « دروس فيما بعد الطبيعة » فى مجلدين ، و« دروس فى المنطق» فى مجلدين . ونحن نقتصر هنا على عرض رأيه فى اللامشروط ورأيه فى الإدراك ؛ أما المنطق فأهم أثر له فيه نظريته فى تكميم المحمول وهى معروفة مبسوطة فى جميع الكتب المنطقية المعاصرة ؛ ونحن لا نوافقه عليها ؛ ويطول بنا القول إذ أردنا مناقشتها .

(ب) يرجع مذهبه إلى منبعين : المدرسة الأسكتلندية وكنط ؛ وهو أقرب إلى الأولى منه إلى الثانى . والمحور الذى يدور عليه هو أن « التفكير شرط » أى أن المعرفة نسبية ، وذلك من ثلاثة وجوه : فإنها تقوم فى نسبة بين حدين يجمع بينهما فى الحكم ، ونسبة بين ذات عارفة وموضوع معروف يحد أحدهما الآخر ، ونسبة بين جوهر وعرض فيدرك الجوهر بالعرض ويدرك العرض بالنسبة إلى الجوهر سواء أكان العرض ذاتياً للجوهر أو خارجياً كالزمان والمكان . هذه النسب قوام التفكير إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة ووقعنا فى الوحدة المطلقة . فكل ما هو مدرك مشروط أى نسبى ، واللامشروط أو المطلق لا مدرك سواء أكان كلا أو جزءاً ؛ فإن أى كل فهو دائماً بالنسبة إلينا جزء لكل أكبر ، وإن أى جزء فيمكن أن يتصور قابلا للقسمة فيكون من ثمة كلا . فلا أساس لزعم شلنج وكوزان أننا ندرك المطلق ؛ وإلى الرد عليهما قصد هملتون بنوع خاص .

(ح) أما المشروط أو النسبي فمدرك إدراكاً موضوعيًّا، إذ « لا يمكن أن تكون طبيعتنا كاذبة فى أصلها » وإنى « فى أبسط إدراك أشعر بنفسى كذات مدركة وأشعر بشىء خارجى كموضوع مدرك » . فنقد كنط لعلم النفس النظرى غير مقبول ؛ صحيح أن الشعور شرط الظواهر الباطنة ،ولكنه هو ظاهرة ، فيجب أن يكون وراءه شىء ويجب أن يكون هذا الشىء مختلفاً عما وراء الظواهر المادية . غير أن هذا يذهب فقط إلى أن الأشياء موجودة فى الخارج بكيفياتها الأولية ؛ أما الكيفيات الثانوية فتحدثها الأشياء فينا بقوى لها . فنحن لا ندرك الأشياء فى أنفسها من حيث إننا بعيدون عنها ، وإنما ندركها فى تأثيرها الواقع على حواسنا : ندرك الشمس مثلا بوساطة الأشعة الواصلة إلى العين ، وندرك وجود العالم الخارجى على العموم بفضل مقاومته لفعلنا العضلى . وعلى هذا يكون الإدراك مباشراً ولكنه إدراك آثار الأشياء فى الحس . وهذا موقف يختلف عن موقف ريد وعن موقف كنط وأتباعه .

(د) متى كانت معرفتنا نسبية لزم أننا لا ندرى شيئاً عن المطلق ، بل لعلنا لا ندرى إن كان موجوداً أو غير موجود . بيد أن هملتون يجد باباً للولوج إليه فيقول: إن أى موضوع معروف فهو جزء من حيث إنه مشروط ، ومن ثمة هو مردود إلى لا مشروط ، وهذه النسبة تخرجنا من حدود معرفتنا وتجعلنا نثبت وجود المطلق . فإذا سألنا أنفسنا : هل هو متناه أو غير متناه ؟ وجدنا أنفسنا بين حدين متقابلين ، ومبدأ الثالث المرفوع يقضى بأن أحد الحدين المتقابلين صادق بالضرورة ، خلافاً لرأى كنط فى المتقابلات : فما سبيلنا إلى تعيين جانب الصدق ههنا ؟ لا سبيل سوى الاختيار لأن هذه المسألة تجاوز حدود الفكر ، وليس يتم مثل هذا الاختيار إلا بناء على أسباب خلقية ، فنقول إننا بحاجة إلى موجود غير متناه يستطيع أن يحفظ روحنا . ثم بوسعنا أن نخطو خطوة أخرى فنتصور المطلق بالمماثلة بنا ، ونتصور العلاقة بينه وبين العالم على مثال العلاقة بين أنفسنا وجسمنا . وهكذا ننتقل من الفلسفة إلى اللاهوت ، فإن نهاية الفلسفة بداية اللاهوت .

(ه) وهكذا يخالف هملتون مبدأ فلسفته ، فما كان أحراه أن يحتاط فى المبدأ للنتيجة ! فبعد أن عرف المعرفة بالنسبية ظن أن بإمكانه القول بالمطلق ووضع علاقة بينه وبين النسبي دون أن يفطن إلى أن المطلق يصير بهذه العلاقة مشروطاً نسبيًّا بموجب تعريفه ! إن الرد على شلنج وأضرابه لا يحتاج إلى جعل المعرفة الإنسانية

نسبية إطلاقاً ، بل إلى بيان أن ليس لدينا فى الواقع مثل الحدس الذى يزعمون ؛ وإن إثبات اللانهاية للمطلق لا يحتاج إلى ذلك الاختيار الخلقى الذى سبق به هملتون أصحاب البراجماتزم بل يتوسل إليه بالاستدلال العقلى . فلو أن هملتون ميز منذ البداية بين « التصور بنسبة » وبين « الحكم على موضوع بأنه نسبي أو مطلق» إذن لرأى أن بإمكاننا إثبات وجود المطلق وصفاته بالاستدلال دون أن يكون للمنهج الاستدلالى أى أثر فى قيمة أحكامنا ؛ فإننا إن قلنا إن العالم يقتضى علة أولى ، وإن العلة الأولى مطلقة ، وإن المطلق غير متناه ، كانت هذه الأحكام صادقة ولم تصر العلة الأولى المطلقة شيئاً نسبيًّا بسبب دخولها فى نسبة الحكم . وهذا غلط وقع فيه غير واحد من الفلاسفة المحدثين لأنهم اتخذوا من علم النفس أساساً للفلسفة فتصوروا الأشياء فى أنفسها على مثال شعورنا بها أو منهجنا فى إدراكها .

١٥٥ – منسل (١٨٢٠ ١٨٧٩) :

تلميذ هملتون ، وأستاذ بأكسفورد ، وكبير قساوسة كنيسة سنت بول . كتابه «حدود الفكر الديني » (١٨٥٨) يستند إلى قول هملتون إن معرفتنا لا تبلغ إلى المطلق ويرتب عليه امتناع إقامة لاهوت عقلى ؛ ويذهب فى الوقت نفسه إلى أن العلم ما دام نسبيًّا فهو لا يملك الاعتراض على الوحى ؛ وإن الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئة من الوحى بل من حدود العقل الذى يزعم مع ذلك الخوض فى المطلق على حين أن حدوده تدل على أن شيئاً قد يوجد ويكون فوق متناوله. فما لا نستطيع فهمه يجب علينا الإيمان به . يجب الإيمان بشخصية الله ولو بدا لنا تناقض بين الحدين من حيث إن الشخصية تفترض التعيين والحد وأن الله مطلق من كل حد وتعيين . ويجب علينا الإيمان بعقيدة النعمة الإلهية وبعقيدة القصاص الأبدى ولو بدا لنا أنهما متنافران وأن المحبة والعدالة فينا تأبيان القصاص إلى الأبد . إننا نرى الجزء ولا نرى الكل ، فلا يسوغ لنا أن نتصور الله بوساطة صفاتنا وأخلاقنا فإن هذه لازمة من طبيعتنا المحدودة ولا تنقل إلى الله بأى حال . وعلى هذا يكون منسل أشد استمساكاً بمبدأ النسبية من أستاذه ، وهو يدلنا على أن النتيجة المنطقية لهذا المبدأ إنكار المطلق أو على الأقل تجاهله ، إلا أن نكون متدينين من جهة أخرى فنعول على الإيمان الأعمى . ويرجع الاختيار بين هذين الموقفين إلى المزاج الشخصى ، وما أعظم أثر المزاج الشخصى عند الفلاسفة المحدثين !

الباب الخامس

مادية وروحية

(النصف الثانى من القرن التاسع عشر)

١٥٦ — تمهيد :

لقد تعارضت المادية والروحية فى كل عصر ، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة فى وقت ما مبلغه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، فكان الطابع الذى يميزه . وهنا أيضاً الفلاسفة كثير ، فنقسم الكلام عليهم إلى ثلاث مقالات . فى المقالة الأولى نتكلم عن الفلسفة الإنجليزية وقد استعادت قسطاً كبيراً من الأهمية والنفوذ ، فنرى فريقاً من رجالها يأخذون بالمذهب الحسى ويطبقونه على أنحاء شتى : فيضع جون ستوارت مل منطقاً مطابقاً له ، ويفصل ألكسندر بين أصوله وفروعه فى علم النفس ، ويقيم له دروين أساساً بيولوجياً إذ يزعم التدليل على تطور الأنواع الحية من أدنى إلى أعلى ، ويشيد منه سبنسر فلسفة شاملة تستوعب جميع العلوم ، على حين تزدهر حركة دينية قوامها الفلسفة الهجلية . وفى المقالة الثانية نرى الفلسفة الفرنسية ماضية فى الاتجاهين السابقين : الاتجاه الواقعى دون ما تجديد أو ابتكار ، والاتجاه الروحى يعمل أصحابه على الحد من سلطان الآلية فى الطبيعة لضمان الحرية الإنسانية . وفى المقالة الثالثة نرى الفلسفة الألمانية تسير فى التيار الكنطى من جهة ، وتناصر مذهب التطور والمادية الإلحادية من جهة ، وتحاول جعل علم النفس علماً تجريبيًّا مضبوطاً من جهة .

المقالة الأولى

الفلسفة فى إنجلترا

الفصل الأول

جون ستوارت مل
(١٨٠٦ — ١٨٧٣)

١٥٧ — حياته ومصنفاته :

(ا) هو ابن جيمس مل (١٥١) وقد دعاه أبوه جون ستوارت باسم اللورد الذى كان مؤدباً فى أسرته . ثقفه أبوه بنفسه ، فأبدأه اليونانية فى الثالثة من عمره ، وما بلغ الثامنة حتى كان يقرأ هيرودوت ومذكرات سقراط لأكسانوفون وتراجم الفلاسفة لديوچين لايرث بل بعض محاورات أفلاطون . وقد قال هو إن كل هذا كان متيسراً . ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته طبعاً . ثم قرأ التاريخ العام فى كتب مفصلة ، وهذا أدعى إلى فهمه وحفظه من المختصرات التى تعلم فى المدارس . وبعد دراسة قسم كبير من الأدبين اليونانى واللاتينى شرع يدرس المنطق بنفسه ، وكان يراجع أباه فيه أثناء النزهة كما كان يفعل فى سائر المواد . ثم قرأ كتباً فى الاقتصاد السياسى ، ودرس ديموستين وأفلاطون ، وفى الثامنة عشرة قرأ الكتب الأربعة الأولى من منطق أرسطو ولخصها . ودرس القانون ، وقرأ كتب بنتام وكونديياك ولوك وهلفسيوس وهيوم والأسكتلانديين ، فجمع لأبيه كثيراً من المواد لكتابه « تحليل الفكر الإنسانى » . وانضم إلى فريق الشباب الذين كانوا يعملون على نشر أفكار بنتام وجيمس مل الفلسفية والسياسية ومذهب هارتلى فى تداعى المعانى . وكان قد دخل فى خدمة شركة الهند الشرقية منذ السابعة عشرة ، فترقى فى مناصبها حتى بلغ آخر منصب شغله أبوه . فكان يقوم بأعماله العقلية فى أوقات فراغه . وانتخب عضواً بمجلس النواب سنة ١٨٦٥ وبقى فيه ثلاث

سنين كان خلالها موضع تقدير كبير . ولكن خصومه أخذوا عليه آراءه فى الدين فلم يجدد انتخابه .

(ب) كتب كثيراً فى المجلات والجرائد ، ومنها مجلة « وستمنستر » التى كان يحررها بنتام وچيمس مل . وقد جمع مقالاته الكبرى فى عدة مجلدات بعنوان « مقالات ومناقشات » . ونشر كتباً عدة نذكر أهمها : كتاب « المنطق القياسى والاستقرائى » (١٨٤٣) كان له صدى كبير فى أوربا ؛ و « مبادئ الاقتصاد السياسى » (١٨٤٨) يجعل فيه من هذا العلم جزءاً من علم الاجتماع ، ويعرف ما فى الاشتراكية من وجه حق و « مقال فى الحرية » (١٨٥٩) يدافع فيه عن الحرية الشخصية متابعاً الميل العام فى إنجلترا ومتأثراً بفرنسا ، فقد كان قضى فيها سنة (١٨٢٠ – ١٨٢١) فأحبها وأحب أدبها ، ولما شبت فيها ثورة ١٨٣٠ قصد إلى باريس وأعجب بما رآه من روح النهضة الاجتماعية عند رجالها الإصلاحيين ؛ وكتاب « فى النفعية » (١٨٦١) يدافع فيه عن مبدأ المنفعة فى العمل ويعرض لتصحيح مذهب بنتام وتكميله ؛ و « مراجعة فلسفة هاملتون » (١٨٦٥) ينقد فيها المذهب الحدسى ؛ و « أوجست كونت والفلسفة الواقعية » (١٨٦٥) تعقيب على الفيلسوف الفرنسى يقبل آراءه فى المعرفة الإنسانية ولا يتابعه فى آرائه السياسية والدينية بل يعتبرها إضافات مستقلة عن الأولى كل الاستقلال ؛ و « ترجمته لحياته » (١٨٧٣) ؛ ثم « محاولات فى الدين » نشرت بعد وفاته (١٨٧٤) .

(حـ) على سعة مطالعاته وكثرة كتابته جاء أسلوبه ضعيفاً معقداً ؛ فإن عبارته متثاقلة متعثرة بل هى أحياناً غير صحيحة ؛ حتى ليمكن القول إن مطالعاته الأدبية كانت سطحية لم تؤهله لأن يصير كاتباً ولم تهذب تفكيره . فالفرق كبير بينه وبين پسكال مثلا الذى تثقف هو أيضاً بإرشاد والده ولكنه كان ناضج الفكر عميقه قوى الأسلوب إلى حد الإعجاز . ولم تؤهله مطالعاته الفلسفية لفهم جميع المسائل ، بل إن دراساته المنطقية لم تجعل منه عقلا منطقياً ، حتى إن ستانلى چفونز ، بعد أن شرح كتابه فى المنطق عشر سنين بجامعة لندن عملا ببرنامجها ، نقد الكتاب نقداً عسيراً وقال إن تدريسه ضار بتكوين الشباب وإن « عقل مل كان متناقضاً فى جوهره ، لم يمس شيئاً إلا خلط فيه » . يضاف إلى ذلك أنه لم يكن عالماً

طبيعياً وأن مواد فصوله فى المنطق الاستقرائى مستمدة من وول Whewell[1] وهرشل Hershell[2] ، ومناهجه مأخوذة عن فرنسيس بيكون . وكتابه فى فلسفة هاملتون كتاب مهلهل لا يدرى قارئه أحياناً كثيرة أين الفاصل بين ما يورده المؤلف عن هاملتون وما يعقب به عليه ، وهو إلى ذلك ساذج يخلط خلطاً كثيراً فى جميع مسائل الفلسفة . ومثل هذا يقال فى كتاب النفعية وفى سائر كتبه . فلسنا ندرى فى الحق سبباً لشهرته إلا أن يكون وفرة التأليف وضخامة الدعوى — وماهو فى هذا بفريد !

١٥٨ — المذهب الحسى :

(ا) كان مل يعتقد أن المذهب العقلى هو المذهب الحدسى كما يوجد عند هاملتون ، وأن المذهب العقلى يعنى التعويل على الرأى الخاص كيفما كان ، ويحمل على التكاسل والمحافظة على القديم بأن يحسم كل مشكلة بقوله إن العقل يرى كذا أو يجد فى نفسه كذا وكذا من المعانى والمبادئ ؛ فعارضه بالمذهب التجريبى القائل إن الأفكار آتية كلها من التجربة ، وإن جميع النسب والعلاقات تفسر بقوانين التداعى . والواقع أن هذا المذهب يعجز عن تفسيرها ، فإنه يقضى بأننا لا ندرك سوى ما يقع تحت الحس أو الباطن على ما يقع ، فيدع الظواهر المدركة منفصلة متعاقبة تعاقب أفعال الآلة المادية ، فلا يجد مل ، لكى يفسر اعتقادنا بالجواهر ، إلا أن يقول إن هذا الاعتقاد مبنى على « إمكان مستمر للإحساس فى ظروف معينة » : مثال ذلك أنى « أرى ورقة بيضاء على منضدة ، ثم أنتقل إلى حجرة أخرى ومع أنى انقطعت عن رؤية الورقة فإنى موقن أنها ما تزال فى موضعها » وذلك لأن باستطاعتى أن أعود فأراها ؛ وباستطاعتى أن أدرك ظواهر معينة متى أدركت

---

(١) عالم معدنى ثم أستاذ فلسفة بجامعة كبردج (١٧٩٥ — ١٨٦٦) . فى كتابه « تاريخ العلوم الاستقرائية » (١٨٣٧) وكتابه « فلسفة العلوم الاستقرائية مؤسسة على تاريخها » (١٨٤٠) يحاول أن يبين صواب رأى كنط أن فى العقل معانى أساسية سابقة على التجربة تسمح بتنظيم التجربة : فمنها المكان والزمان أساس الرياضية ، ومعنى العلة أساس العلوم الطبيعية ، ومعنى الغاية أساس العلوم الحيوية ، ومعنى الواجب أساس الأخلاق . واستشهاده بتاريخ الكشوف العلمية يبين خير تبيين ماهية المنهج الاستقرائى .

(٢) عالم فلكى ألمانى الأصل (١٧٣٨ — ١٨٢٢) استكشف سيارة أورانوس وأقمارها ثم أقمار زحل . كتابه المفيد فى منطق العلوم عنوانه « مقال فى دراسة الفلسفة الطبيعية » (١٨٣٠)

ظاهرة ملازمة لها فى تجربتى ، وهذا ما يسمى شيئاً أو جسماً ؛ كذلك « الاعتقاد بوجود نفسى حتى حين لا يكون هناك إحساس ولا يكون تفكير ولا شعور بوجودها يرجع إلى الاعتقاد بإمكان مستمر للتفكير والشعور فى أحوال معينة » . على أن استوارت مل يعترف هنا بأنه لا يفسر تذكر الماضى وتوقع المستقبل ، فإنهما يفترضان بقاء الذى يتذكر ويتوقع ، إذ لا يعقل أن سلسلة الظواهر المدركة تدرك نفسها بما هى سلسلة أى بما هى ماض ومستقبل — وهذا عين الصواب . وكان مل يعتقد بالأنا ويرى أن الشعور به أصيل لا يرد إلى قوانين الفكر ، ويعتبر الأنا أساس الحرية والكرامة الإنسانية ، فيقول إن الموقف الأحكم هو قبول هذا الأمر الواقع ولو لم نستطع تفسيره . وهو يعارض أوجست كونت فى نقده للاستبطان ، ويقول بإمكان علم النفس بناء على الملاحظة بالذاكرة بعد الفعل مباشرة ، ويستشهد بتجارب علماء النفس وكتاباتهم . فهو فى هذه المسألة الهامة يخرج على المذهب الحسى ومع ذلك لا يخرج منه ، بل إنه يعتقد أن النظر فى نظام العالم يؤدى إلى الاعتقاد بوجود إله خالق محسن ، ويستدرك فقط بأن النقص البادى فى العالم يستتبع أن هذا الإله متناه (١٠٤ ، د) .

(ب) والمذهب الحسى مضطر إلى إنكار اللاشعور من حيث إنه لا يقر بغير الظواهر المدركة ، فيصف مل اللاشعور بأنه « تغير فى الأعصاب لا يصاحبه شعور » أى أنه يسقط منه كل عنصر نفسى ويرده إلى حالة فسيولوجية . وهو من ثمة ينكر الحرية ويتهم شهادة الوجدن فيقول : إن الوجدان يعى ما أفعل أو أحس ، لا ما قد أفعل أو أستطيع أن أفعل ؛ الوجدان واقع على الموجود لا على الممكن المستقبل ؛ هو واقع على ما بالفعل لا على ما بالقوة . فليس هناك شعور باستطاعتى أن أفعل كذا وكذا ، وإنما هناك وهم ناشئ من أن أفعالا صدرت عنى فى الماضى فأصبحت أعتقد بإمكان صدور أفعال من قبيلها . ومع ذلك فقد كان مل يؤمن بالحرية ويدافع عنها ، وحجته فى ذلك أن التعاقب المضطرد للظواهر النفسية لا يعنى أن السابق يعين اللاحق حتما ، وإذا كنا لا نشعر بالحرية « فإننا موقنون أن أفعالنا الإرادية ليست خاضعة للقسر ونحن نشعر بأننا غير مجبرين » فنحن قادرون على أن نعمل على استكمالنا الخلقى . ومن اليسير أن نرد على مل بأن عدم الشعور بالقسر لا يدل على انتفاء القسر ، فقد نكون مجبرين

ثم لا نشعر بأننا مجبرون . وهذا مثال آخر على تناقض مل[1] .

١٥٩ — المنطق :

(ا) فى مثل هذا المذهب كيف يكون المنطق ؟ يكون تشويهاً للمنطق الصحيح وتبديداً له . ويبين هذا من استعراض المسائل الرئيسية : وأولا موضوع المنطق ، ففى هذه المسألة يأخذ مل على كنط وهاملتون تعريفهما المنطق بأنه علم اللزوم (أى لزوم التالى من المقدم) وأنه علم صورى يتناول شروط مطابقة الفكر لنفسه ويتجاهل صدق القضايا وكذبها ، فيأبى مل التسليم بمنطق صورى بحجة أن الفكر لا يكون صحيحاً حقاً إذا هو غض النظر عن مادة المعرفة . ولكن ما الذى يمنع من اعتبار شروط مطابقة الفكر لنفسه ؟ لعل المانع أن هذا الاعتبار يفترض وجود الفكر مستقلاً عن الموضوعات ، وهذا ما لا يطيقه المذهب الحسى . وفضلا عن ذلك لو سلمنا بأن المنطق يعنى بصدق القضايا وكذبها ، لتبدد المنطق باعتباره علماً خاصاً وبقيت فقط العلوم على اختلافها . على أن مل ، إذا ما عالج المسألة فى كتاب المنطق ، اعترف بأن المنطق لا يعنى بالحقائق المدركة إدراكاً مباشراً فى التجربة ، وقال إنه « علم التدليل » وإن المنطق الصورى قسم مرءوس من المنطق العام أو « منطق الحقيقة » ؛ وهو مرءوس لأن الأصل عنده إدراك المحسوس وأن إدراك المجرد لاحق . ولكن هذا اعتبار لكيفية إدراكنا لا للموضوعات المدركة وتفاوتها فى التجريد وترتبها من ثمة بحسب هذا التفاوت من الأعم إلى الأخص ، ولو أنه روى فى الأمر لرأى أن « منطق الحقيقة » لا يعنى بحقيقة القضايا فى العلوم ، بل بالشروط الصورية للمعرفة بالإجمال (وهذا موضوع المنطق الصورى) ولكل علم بالتفصيل (وهذا موضوع المنطق المادى) . فالتردد (أو التناقض) واضح هنا بين مقتضى المذهب الحسى وبين مقتضى المنطق كما هو قائم بالفعل .

(ب) كيف يتصور مل أفعال العقل وأية قيمة يضيف إليها؟ إنه يتابع المذهب الحسى فينكر وجود المعنى المجرد فى الذهن ويردد أقوال الحسيين فى استحالة تصور ماهية خالصة ، كتصور إنسان لا بالكبير ولا بالصغير ،

---

[1] (١) فى هذه المسائل يرجع خاصة إلى كتابه « مراجعة فلسفة هملتون » وإلى المقالة السادسة من كتابه « المنطق » وهى المخصصة للعلوم الأدبية .

لا بالنحيف ولا بالبدين ، لا بالأبيض ولا بالأسود ، وهو كل ذلك معاً ، وهو ليس شيئاً من ذلك . ثم يقرر أننا كلما تصورنا شيئاً تصورناه صورة شخصية جزئية ، وأن أصل الاعتقاد بالمعانى المجردة أننا نستطيع أن نقصر انتباهنا على بعض عناصر الصورة الجزئية وأن نمضى فى سلسلة من الاستدلالات خاصة بهذه العناصر دون سواها كما لو كان بإمكاننا أن نتصورها منفصلة عن الباقى ؛ وإنما نستطيع ذلك باستخدام الإشارات ، وبخاصة الألفاظ ، فنوجد رباطاً صناعياً بين العناصر التى تشترك فيها طائفة من الأشياء وبين صوت ملفوظ ، حتى إذا ما طرق الصوت سمعنا قامت فى ذهننا فكرة شىء حاصل على هذه العناصر . ولم يفطن مل إلى أن هذا التفسير اعتراف بالمعنى المجرد من حيث يريد أن يكون إنكاراً ، فإنه لكى يمكن أن يقال « عناصر مشتركة » يجب أن تكون هذه العناصر مدركة بحيث لا تتعلق بواحد أى أن تكون مجردة من العلائق الشخصية ولكى يوضع اللفظ يجب أن يوجد فى الذهن معنى هو الذى يحمل على وضعه . ولكن مل يظن أنه قد استبعد المعنى المجرد ، ويرتب على هذا الظن نتائج : منها أنه لا ينبغى التحدث عن مفهوم المعانى وما صدقها ، بل ينبغى الاقتصار على القول بأن اللفظ يدل denote على أفراد الطائفة ويتضمن connote العناصر ، مثل لفظ الطير فإنه يدل على النسور والعصافير والغربان والإوز وما إليها ، ويتضمن الحياة والجناحين وما إلى ذلك من العناصر التى نطلق بسببها اسم الطير . ونتيجة أخرى هى أن الحد قضية معلنة دلالة اللفظ ، لا أنه قضية معبرة عن ماهية الشىء المحدود كما يقول المنطق القديم : « كل ما يوجد من حق فى القول بأن الإنسان لا يتصور بدون النطق ، هو أنه لو لم يكن له النطق لما اعتبر إنساناً . فلا استحالة فى التصور ولا فى الشىء ، وإنما تنشأ الاستحالة من اصطلاح اللغة » . كأن اصطلاح اللغة نشأ وثبت عبثاً !

(حـ) ويظن مل أننا فى غنى عن المعنى المجرد لتركيب الحكم ، فيرى أن الأحكام الواقعية التى من قبيل قولنا : هذا الحائط أبيض ، هى عبارة عن الجمع بين إحساسين لا أكثر ، وأن الأحكام التى تسمى ضرورية تفسر بتداعى الأفكار أى بالتجربة أيضاً ، وذلك أن التداعى يوثق الصلة بين ظاهرتين حتى لا نستطيع تصورهما منفصلتين ، فالضرورة ترجع إلى عجزنا عن تصور نقيض حكم ما أو

ضده . وقد فاته أن المحمول فى الحكم الواقعى هو فى حقيقة الأمر معنى مجرد ، ويتضح هذا غاية الوضوح باعتبار الحكم السالب مثل قولنا : ليس هذا الحائط أبيض ، فإن البياض ههنا لم يدرك مع إدراك الحائط ، ولكنه معنى محفوظ فى الذهن يوجب تارة ويسلب أخرى . كذلك فاته أن الضرورة فى الأحكام العلمية والفلسفية ليست كضرورة الترابط بالتشابه والتضاد والاقتران، ولكنها نسبة جوهرية بين الموضوع والمحمول يدركها العقل ويقصد إليها . فتفسيره للحكم تفسير للمعقول بالمحسوس . فلا غرابة أن يجىء قاصراً . وسيزداد هذا الأمر بياناً عند الكلام على الاستقراء .

(د) ونقده للقياس مشهور ، فهو يزعم أن القياس مصادرة على المطلوب الأول لأننا حين نقول : « كل الناس مائتون ، والدوق أوف ولنجتون إنسان ، فالدوق أوف ولنجتون مائت » نفترض النتيجة فى المقدمة الكبرى الحاكمة على « كل الناس » ولا يسوغ افتراضها وهى المطلوب : فإنها إما أن تكون معلومة قبل الكبرى وحينئذ فلا فائدة من تركيب القياس وتركيبه عمل صناعى بحت ؛ وإما أن تكون مجهولة ، وحينئذ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقق من موتية كل الناس إلا بالتحقق من موتية كل فرد من الناس . فليس القياس استنتاج الجزئى من الكلى، ولا الكلى من الجزئى ، ولكن استنتاج الجزئى من الجزئى ، أى استنتاج حالة معينة من حالة أخرى شبيهة بها ؛ فحين نريد أن ندلل على أن الدوق أوف ولنجتون مائت ؛ لا نفكر فى كل الناس ، وإنما نفكر فقط فى الذين ماتوا قبله ونتخذ منهم مقدمة جزئية ، وحينئذ لا يكون الاستدلال مصادرة من حيث إن الدوق غير متضمن فيها . فالقياس عبارة عن استقراء وليست النتيجة فيه « مستنبطة » من الكبرى ولكنها مكتسبة « وفقاً » للكبرى ، ولو أن مل أنعم النظر لوجد أن القياس شىء مختلف عن هذا الاستنتاج بالمشابهة والمماثلة . وقد رددنا على مزاعمه فى سياق عرضنا لمنطق أرسطو (« تاريخ الفلسفة اليونانية » الطبعة الثانية ص ١٢٣) .

(هـ) إذا لم يكن هناك سوى الاستدلال بالجزئى على الجزئى ، فما القول فى الاستقراء العلمى وهو استدلال بالجزئى على الكلى ، أى وضع قانون بسبب ما يشاهد فى بعض الجزئيات ؟ يجيب مل أننا نتعلم بالتجربة أن فى الطبيعة نظام تعاقب لا يتغير ، وأن كل ظاهرة فهى مسبوقة بأخرى، فندعو السابق المطرد علة،

واللاحق المطرد معلولا ، وبموجب قانون التداعى تميل المخيلة إلى استعادة الظواهر على النسق الذى تعاقبت عليه ؛ وهذا أصل الاعتقاد بقوانين علمية ومبادئ كلية ضرورية ، بما فى ذلك مبادئ الرياضيات وقضاياها ، بالرغم مما قال هيوم ، فإنها عادات أو روابط غير منفصمة ، بل بما فى ذلك مبدأ الذاتية فما هو إلا تعميم للتجربة قائم على هذه الظاهرة وهى « أن الاعتقاد وعدم الاعتقاد حالتان عقليتان متنافيتان » . فالقضايا الكلية الضرورية وليدة التجربة الجزئية ، ومن يدرينا ؟ لعل فى الكون مناطق توجد فيها معلولات بدون علل ، وتكون فيها ٢ + ٢ مساوية لخمسة ؛ وهذا فى الحق منطق المذهب الحسى ، أى إلغاء العقل والمنطق والعلم على اختلاف أنواعه .

(و) غير أن مل وكان يعلم أن ليس كل تعاقب مطرد يعتبر قانوناً ، وأن العلم يقصد بالعلة شيئاً آخر غير السابق المطرد ، فاعترف بأن العلة هى « السابق الضرورى » دون أن يبين سبب الضرورة ، ووضع مناهج كمناهج فرنسيس بيكون لتمييز العلة من مجرد التعاقب والتلازم وتعيين الاستقراء الصحيح ، هذه المناهج مشروحة فى كتب المنطق ، فنقتصر على ذكرها ، وهى : منهج الاتفاق أو التلازم فى الوقوع ، ومنهج الاختلاف أو التلازم فى التخلف ، منهج التغير النسبى أى تغير المعلول بنسبة تغير العلة ، وأخيراً منهج البواقى يطبق على معلول مركب يقع بعد جملة ظواهر ، ومثاله إذا كنت أعلم باستقراءات سابقة أن بعض هذه الظواهر علة لأجزاء من المعلول ، كانت الظواهر الباقية علة الأجزاء الباقية. وهكذا يسلم مل راغماً بأن العلة مغايرة للسابق العرضى ولو كان مطرداً ، فإنها سابق ضرورى أى سابق فاعلى ، إذ لو لم تكن هناك فاعلية لما كانت هناك ضرورة أو نسبة ضرورية .

١٦٠ — الأخلاق :

(ا) هنا أيضاً يصطنع مل المذهب الحسى ثم يخالفه وهو لا يدرى ، كما يبين خصوصاً فى كتاب « النفعية » ؛ يبدأ بأن يقول إنه لم يكن للإنسان فى الأصل من سبب للعمل سوى المنفعة أى توخى اللذة ، وبخاصة تفادى الألم ، ثم عمل ترابط الأفكار عمله فصارت الأفعال التى كانت وسيلة لخير تعتبر خيرة فى ذاتها كما

يعتبر البخيل المال غاية وخيراً وهو وسيلة إلى الخير . هذا هو المذهب الحسى ، المتعارف . غير أن مل يستدرك فيقول : ليست اللذة راجعة كلها إلى اللذة الجسمية وكميتها ، كما اعتقد بنتام ، وإنما هناك لذات تابعة للكيفية أى لاعتبارات معنوية ، فمما لا شك فيه أن وظائفنا متفاوتة رتبة وقيمة ، وأن حياة الوظائف العليا أشرف من حياة الوظائف الدنيا ؛ يدل على ذلك أن ما من إنسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم ، اللهم إلا أفراداً جد قليلين ؛ إن الإنسان البائس لخير من خنزير شبعان ، وإن سقراط معذباً لخير من جاهل راض . هذا ما يراه الإنسان المهذب ويؤثره لنفسه . وهو كذلك يؤثر المنفعة العامة على منفعته الخاصة ، إذ أن النفعية تقتضى الفاعل الحكيم أن يعمل للآخرين كما يحب أن يعملوا له ، وهذا الإيثار شرط الحياة الاجتماعية التى هى شرط المنفعة الشخصية .

ب — هكذا يصحح مل مذهب المنفعة فى نقطتين : الأولى أنه يجب اعتبار الكيفية فى اللذة لا الكمية فحسب ؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية . ولكنه يخرج على مذهبه الحسى فى كلتا النقطتين ؛ أما فى الأولى فلأن المذهب الحسى لا يعترف بالكيفية ، فلا يعترف بقيم موضوعية للموجودات والوظائف ، ولا بمغايرة الوظائف العليا للوظائف الدنيا بالماهية والطبيعية ، وإنما الطائفتان عنده من نوع واحد ، والاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية ليس غير . والمذهب الحسى يفسر الفضيلة بأنها اتخاذ الوسيلة غاية أى العمل لا لغاية وصرف النظر عن المنفعة ، فيجعل من الفضيلة عملا غير معقول ؛ فيجىء مل ويوحد بين الكيفية العليا والمنفعة العامة والفضيلة ، فيجعل من الفضيلة عملا معقولا مراداً لذاته مع مغايرته للمنفعة الحسية . وأما فى النقطة الثانية فلأن النفع الذاتى هو الأصل والمعيار فى المذهب الحسى ، فكيف نطالب بإخضاعه للنفع العام ؟ ومهما يقل إن هذا شرط ذاك فكثيراً ما يتعارضان ، فباسم أى مبدأ يفرض على الفرد اختيار منفعة المجموع دون منفعته هو ؟ التناقض باد للعيان هنا وفى كل مسألة ، وهو تناقض المذهب الحسى مع الحقيقة الشاملة ، وستوارت مل ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه فى نواح كثيرة . ولكنه استنشقه فى بيته وبيئته ، ولم يوفق إلى فهم المذهب العقلى على حقيقته ، فكان ما كان من الخبط الذى رأينا أمثلة منه .

١٦١ – ألكسندر بين (١٨١٨ – ١٩٠٣) :

(ا) هو أبرز تلاميذ ستوارت مل وأحبهم لديه . كان أستاذاً بجامعة أبردين مسقط رأسه ، وصنف كتباً عدة أهمها : « الحواس والعقل » (١٨٥٥) ، « الانفعالات والإرادة » (١٨٥٩) ، « الروح والجسم » (١٨٧٣) ، « المنطق » (١٨٧٥) ، وكان بين قد ساهم فى « منطق » مل ؛ و « ترجمة لحياة چون ستوارت مل » .

(ب) فى هذه الكتب نجد مادة غزيرة وتحليلا دقيقاً . وقد رمى مؤلفها إلى إقامة علم النفس على مثال العلوم الواقعية بتطبيق منهجها الوصفى الاستقرائى كما يبدو بنوع خاص فى التاريخ الطبيعى والفسيولوجيا ، وهذه عين فكرة ستوارت مل . فنراه يجتهد دائماً فى أن يصف بمنتهى الدقة جميع الظواهر النفسية ، وخصوصاً عند المرضى ، ثم يصنفها ويفسرها ويستخلص القوانين التى تربط بينها . ولمجهوده العلمى فى هذا الباب خاصيتان : إحداهما استخدام الفسيولوجيا باستمرار لأنه كان يرى أن الوجهة الفسيولوجية والوجهة الوجدانية فى الظواهر النفسية متحدتان ، وخصوصاً فى الظواهر الأولية ، حتى تؤلفا كلاً لا يتجزأ ، وهذا حق غفل عنه ديكارت وأتباعه . الخاصية الأخرى اتخاذ التداعى قانوناً أساسياً فى تفسير حياتنا الباطنة ؛ غير أن بين لا ينكر مع ذلك تلقائياً الأنا ، كما أنكرها بعض أصحاب هذا المذهب ، بل يقول بأن لكل إنسان عملا ذاتياً صادراً عن غرائزه ومزاجه دون قسر خارجى . على أن هذا العمل الذاتى يختلف عن الفعل الحر إذا كانت الحرية « السيطرة على أفعالنا بحيث متى عملنا على نحو معين كنا قادرين على أن نعمل على نحو آخر » لأن هذا القول يفترض وجود النفس كجوهر متمايز من سلسلة الظواهر ، وبين لا يقبل هذا الافتراض ولا يقبل الحرية بهذا التعريف ، وكان مل ينبذهما أيضاً .

الفصل الثانى

تشارلس دروين

(١٨٠٩ – ١٨٨٢)

١٦٢ – حياته ومصنفاته :

(ا) حفيد أراسم دروين (٦٧) . عالم طبيعى وضع نظرية فى تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية فى الطبيعة ، وعالج تبعاً لهذه النظرية مسائل نفسية وأخلاقية . كان عالماً طبيعياً فكان عالماً كبيراً . حاول أولا دراسة الطب فى أدنبرى فلم يتذوقه ؛ ثم عرض لدراسة اللاهوت فى كمبردج فما لبث أن انصرف عنها ، ودفعه ميله الفطرى إلى الاشتراك فى رحلة علمية حول الأرض طالت خمس سنين (١٨٣١ – ١٨٣٦) وجمع خلالها من الملاحظات ما كان الأساس الأول لنظريته . وقضى بعد ذلك زهاء ربع قرن يستكمل ملاحظاته وتجاربه حتى أخرج النظرية ، وقضى زهاء ربع قرن آخر يدعمها ويجادل عنها ويعالج فى ضوئها ما يعرض له من مسائل .

(ب) أخرج نظرية التطور فى كتابه « أصل الأنواع » (١٨٥٩) . ثم أيدها بكتاب عنوانه « تغير الحيوان والنبات فى حال الدجن » (١٨٦٨) . ثم طبقها على الإنسان فى كتابه « تسلسل الإنسان والانتخاب الطبيعى » (١٨٧١) . وعالج على مقتضاها مسائل نفسية فى كتاب « التعبير عن الانفعالات فى الإنسان والحيوان » (١٨٧٢) . وكتب ترجمة لحياته .

١٦٣ – أصل الأنواع :

(ا) أثناء رحلته البحرية وجد أن الأنواع الحية ، وبخاصة الحيوانية منها ، تتشابه تشابهاً عميقاً من حيث بنية الجسم ، وتتفرع أصنافاً عديدة يمتاز كل صنف منها بفوارق ملائمة كل الملاءمة لبيئته ، فتساءل كيف نفسر القرابة من

جهة والتنوع من جهة أخرى ؟ أو : ما السبب فى بقاء أنواع النبات والحيوان وفى نمو الخصائص المفيدة لها ؟ فخطر له فرض مؤقت هو تطور هذه الأنواع . ولما عاد إلى إنجلترا قرأ (١٨٣٨) كتاب ملثوس Malthus فى مسألة السكان (١٧٩٨)[١] ففكر أن لا بد أن يكون السبب تنازع الحيوان على القوت ، وأن الحياة « صراع فى سبيل البقاء » . وكان قد عنى بتجارب مربى الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة بالمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة ، فقدر أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضواً ملائماً لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين من تلك الوظيفة أو ذلك العضو ، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون . فهناك إذن « انتخاب طبيعى » يشبه الانتخاب الصناعى إلا أنه خلو من القصد والنظام ، فلا يدل على علة التغير بل على أثره ونتيجته . ثم قدر أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك .

(ب) فانتهى دروين إلى أن الأنواع الحالية على اختلافها يمكن أن تفسر بأصل واحد أو ببضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت فى زمن مديد بمقتضى قانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح وهو القانون اللازم من تنازع البقاء ، وقوانين ثلاثة ثانوية هى : أولا قانون الملاءمة بين الحى والبيئة الخارجية ؛ ثانياً قانون استعمال الأعضاء أو عدم استعمالها تحت تأثير البيئة أيضاً بحيث تنمو الأعضاء أو تضمر أو تظهر أعضاء جديدة تبعاً للحاجة ؛ وثالثاً قانون الوراثة وهو يقضى بأن الاختلافات المكتسبة تنتقل إلى الذرية على ما يشاهد فى الانتخاب الصناعى . فالنظرية الدروينية آلية بحت تستبعد كل غائية ولا تدع للكائن الحى قسطاً ما من التلقائية كالذى تدعه له نظرية لامارك ، بل تعتمد على

---

(١) ملثوس اقتصادى إنجليزى معروف (١٧٦٦ — ١٨٣٤) . يذهب فى كتابه إلى أن السكان ، حين لا يعوق تكاثرهم عائق ، يتضاعف عددهم فى كل ربع قرن ، فيزيد من فترة إلى أخرى بنسبة هندسية ، فى حين أن أسباب المعيشة لا تزيد إلا بنسبة حسابية . ولكن الرذيلة والفاقة والحرب والهجرة ، مظاهر قانون طبيعى يرمى إلى تقليل عدد السكان للمعادلة بينهم وبين أسباب المعاش . على أن هذه الآفات يبطل فعلها حالما تزداد أسباب المعاش ، فتكون النتيجة أن الفقر ضرورة لا يتغلب عليها قانون إعانة الفقراء (فى إنجلترا) من حيث إن هذا القانون يعمل على تزايد السكان دون زيادة أسباب المعاش ، فعلى الاهلين أن يعملوا على الحد من النسل بالعفاف .

محض الاتفاق أو الصدفة فى حياة النبات والحيوان . وهى لذلك لا تستتبع الترقى المطرد فى جميع الأحياء كما ظن البعض فاعترضوا عليها ببقاء الحيوانات الدنيا ، فإن دروين كان قد قال إن الحى يبقى على حاله ما لم تضطره الظروف إلى صراع قوى للبقاء ، وأن لا ميزة ترجى للدودة فى اكتسابها أعضاء أكثر كمالا ما دامت ظروفها على حالها . وعلى ذلك فقد يحدث الانتخاب الطبيعى تقهقراً إلى صورة أبسط إذا ما تبسطت البيئة لسبب من الأسباب ، فتضمحل بعض الأعضاء وتضمر لزيادتها عن الحاجة . وسوف نرى دروين يمعن فى الآلية والمادية بصدد الإنسان .

١٦٤ — الإنسان :

(ا) فى كتاب « أصل الأنواع » ترك دروين مسألة أصل الإنسان معلقة ، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور . وهو يصرح بذلك فى كتاب « تسلسل الإنسان » ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط ، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا ، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية فى القرد وبينها فى الإنسان . كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم ، وإن له ذاكرة وذوقاً فنياً وغريزة تعاطف ، فلا يسوغ نفى العقل عنه . ولدروين فى هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة ، ولكنه اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه ، والواقع أن الحس قد يذهب فى إدراكه بعيداً جداً ويستدل بالجزئى على الجزئى نوعاً من الاستدلال دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذى هو قوة إدراك المعانى المجردة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال .

(ب) وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلة للتعاطف منافية للأخلاق : فأقر دروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يمكن أن يقال إنه أخلاقى . وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما ؛ ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نمواً طبيعياً : ذلك بأنه ينبغى أن نذكر دائماً أن الصفات والوظائف التى يتطلبها الانتخاب الطبيعى ليست

هى المفيدة للفرد فحسب ولكنها أيضاً المفيدة للصنف أو النوع ، من حيث إن الاجتماع والتعاون عامل فعال فى درء المخاطر عن الأفراد . ولما كان بقاء النوع يتوقف على صون الذرية ، وكانت الذرية فى الغالب عاطلة من أسباب البقاء ، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعى ؛ وإن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره . وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ فى الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع يؤيدها إقرار من جانب المجموع ؛ ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التى اعتبرت فضائل فى شعوب مختلفة وعصور مختلفة . فالانتخاب الطبيعى يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة ، وهناك تاريخ طبيعى لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعى لعواطف الأنانية . ومهما تتسع الشقة بين مايساور الحيوان حين يدل على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا ، فإن الطرفين متصلان بدرجات لا تحصى ، ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعى منقطعاً فى نقطة ما . إن فى النوع الإنسانى نفسه فوارق كبيرة جداً من الوجهة الخلقية ؛ بل إن هناك صوراً من الحياة الإنسانية هى أدنى بكثير مما قد تدل عليه حياة الحيوان . ويعلن دروين أنه يفضل أن يكون منحدراً من القرد الذى يخاطر بحياته لينقذ حارسه ، على أن يكون منحدراً من الإنسان المتوحش الذى يلذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق وهو نفسه مسترق لأشنع الخرافات ! وهنا أيضاً يغفل دروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية . إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقى هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد ، وقديماً نبه أفلاطون وأرسطو على ذلك ولاحظا أن الفعل التلقائى فى الحيوان والإنسان لا يعد خلقياً .

(حـ) وقد أخذ على دروين أن نظريته مادية إلحادية . والواقع أنه لم يشأ أن يستثنى الإنسان من قانون التطور العام ، أو يعلق مسألة النفس الناطقة . وذهب إلى أن الحياة النفسية فى الإنسان كما فى الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء . وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار . وقد كان مؤمناً بالله إلى وقت ظهور كتابه « أصل الأنواع » وقال فى ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة ؛ ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ

الخلق مجاراة للرأى العام . وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز ، وأن ما فى العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه هو « لا أدرى » لا يقول بالعناية ولا بالصدفة[1] . وأن الكلمة الأخيرة عنده هى « أن المسألة خارجة عن نطاق العقل . ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه » .

(د) وهل يدع مذهبه محلاً لواجب ؟ ما مذهبه إلا المذهب المادى المعروف ، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة . ولكنها لا تخفى عيوبه عن النظر الثاقب . قلنا إن دروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافاً تبعاً للبيئة وظروف المعيشة : فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض . ولكن دروين اتخذ التغير العرضى معياراً وفسر الأنواع أنفسها كما تفسر الأصناف . وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين ، وهى مظاهر للعقل لا نظير لها ولا أصل فى سائر الحيوان . وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجه لها . لقصور المادة عن تنظيم نفسها . ولكن من العلماء والفلاسفة من يفكرون كالعامة بالمخيلة دون العقل فيسيغون المحالات . وسنصادف نفراً منهم فيما يأتى من فصول . يتخذون من مذهب التطور سلاحاً يهاجمون به الدين والروحيات إطلاقاً .

(١) فى موضع كتب فى سنة ١٨٧٦ من ترجمته لحياته .

الفصل الثالث

هربرت سبنسر
(١٨٢٠ – ١٩٠٣)

١٦٥ – حياته ومصنفاته :

ابن معلم ابتدائى . شغف منذ حداثته بالعلوم الطبيعية والتاريخ ، وبالمناقشات العلمية والسياسية والدينية ؛ كان مهندس سكك حديد بضع سنوات . وشغل بمسألة التطور حين قرأ كتاب ليل Lyell فى طبقات الأرض الذى كان فى طبعاته الأولى يعارض نظريات لامارك ، وخرج من دراسة علم الأجنة بأن التطور هو الانتقال من المتجانس إلى المتنوع ، وأنه قانون الطبيعة . ونظ فى المذهب الحسى كما كان إلى وقته وتفسيره محتوى الوجدان من أفكار وعواطف بالتجربة الفردية . فارتأى أن هذا المحتوى يفسر بتجربة النوع تتعين وتتطور بالوراثة ، فدون كتاباً أسماه « مبادئ علم النفس » (١٨٥٥) عرض فيه هذا الرأى ونظرية التطور فى جملتها . وأول عرض قام به لفلسفة التطور ظهر فى مقال عنوانه « التقدم ، قانونه وعلته » (١٨٥٧) فذكره دروين فى مقدمة كتابه « أصل الأنواع » بين الذين سبقوه إلى نظريته. ثم رأى أن نسبية المعرفة على طريقة كنط وهاملتون ومنسل ، تسمح له بإفساح مجال للدين إلى جانب مجال العلم وبناء فلسفة شاملة ، فشرع يدون كتبه الكبرى فى « الفلسفة التركيبية » حيث جمع علوم العصر كلها مؤلفة فى مذهب متسق حول مبدأ التطور ، أى أنه وضع الفلسفة التركيبية الموضوعية التى كان أوجست كونت قد قال باستحالتها لاستحالة الانتقال التدريجى من مرتبة إلى أخرى من مراتب الوجود . هذه الكتب تفصيل مقالات نشرها فى مجلات مختلفة ثم جمعت فى ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات » ؛ ولكنه تفصيل فضفاض كدس فيه كل المعارف فى حين أن المقالات قصيرة واضحة . وجاءت الكتب الكبرى فى عشرة مجلدات تتالت من ١٨٦٠ إلى ١٨٩٣ . وهذه أسماؤها : المبادئ الأولى ، مبادئ البيولوجيا فى مجلدين ، مبادئ علم النفس فى مجلدين ؛ مبادئ علم الاجتماع فى ثلاثة مجلدات ،

مبادئ الأخلاق فى مجلدين . وله أيضاً كتاب فى التربية (١٨٦١) وآخر فى تصنيف العلوم (١٨٦٤) وآخر فى ترجمته لحياته . أنجز هذا العمل الضخم بمثابرة حقيقة بالإعجاب تقاوم اعتلال صحته من جهة وضيق ذات يده من جهة ، وبمقدرة فائقة فى التحليل والتركيب .

١٦٦ ــ المعلوم والمجهول :

(ا) يذهب سبنسر إلى أن موضوع المعرفة ينحصر فى جملة العلوم الواقعية . وقد انتقد تصنيف أوجست كونت لهذه العلوم ، ولكنه أخذ عنه التمييز بين العلوم المجردة والعلوم المشخصة ، وأضاف قسيماً وسطاً سماه العلوم المجردة المشخصة فوضع الجدول الآتى : (١) العلوم المجردة أو علوم الصور الجوفاء ، وهى المنطق والرياضيات بفروعها ؛ (٢) العلوم المجردة المشخصة أو علوم الظواهر ، وهى الميكانيكا وعلم الطبيعة والكيمياء ؛ (٣) العلوم المشخصة أو علوم الموجودات ، وهى علم الفلك وعلم طبقات الأرض ، وعلم الحياة (وفيه الأخلاق) وعلم النفس وعلم الاجتماع . هذا التقسيم يشبه تقسيم العلوم النظرية عند أرسطو بحسب درجات التجريد الثلاث ، ولكن سبنسر يظن أن المشخص بما هو كذلك موضوع علم فى حين أنه موضوع وصف فحسب ، فما فى علمى الفلك وطبقات الأرض من قضايا كلية يرجع فى الحقيقة إلى علوم أخرى هى الرياضيات والطبيعة والكيمياء ، وما يقال فيهما عن أشخاص الأفلاك ومداراتها وعن الطبقات الأرضية وأحوالها أمور جزئية ؛ ثم إنه يضع بين العلوم المشخصة علوم الحياة والأخلاق والنفس والاجتماع وهى فى الواقع تدرس ظواهر عامة وتتأدى إلى قوانين كلية . فالتقسيم غير محكم . ومهما يكن من قيمة هذا الجدول فهو يمثل فى نظر سبنسر « مجال المعلوم » كما يبدو فى « الفلسفة الواقعية » التى هى عبارة عن جملة القوانين المشتركة بين جميع فروع المعرفة العلمية ، بحيث يمكن أن يقال إن المعرفة العامية عديمة الوحدة ، والعلم معرفة ناقصة الوحدة ، والفلسفة معرفة موحدة تمام التوحيد بفضل قانون التطور الذى هو أعم القوانين .

(ب) وكل ما خرج عن العلوم والفلسفة الواقعية يؤلف « مجال المجهول » أو ما يجاوز إدراكنا . وفى كتاب « المبادئ الأولى » يعرض سبنسر جملة العلوم

عرضاً منظماً ، ويحاول أن يسوغ استبعاد الميتافيزيقا أو علم المطلق . ونقده صورى ومادى : من الوجهة الأولى يبين الاستحالة الصورية لإدراك المطلق ، وذلك استناداً إلى نسبية كل معرفة ؛ ومن الوجهة الثانية يبطل المذاهب الميتافيزيقية فى المطلق . يقول من الوجهة الأولى : إن العقل إذا حاول أن يتصور المطلق وضع نفسه بإزاء المطلق فحده وجعله غير مطلق . وكل معرفة فهى تفترض اختلافاً أو شبهاً ، فإن فكرة ما لا تدرك إلا بمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أوشبيهة بها ، وعلى ذلك فكل فكر فهو نسبى ، ولا يمكن أن يوجد شىء خارج المطلق حتى يختلف عنه أو يشبهه . ويقول من الوجهة الثانية : سواء اعتقدنا أن العالم هو المطلق وأنه موجود بذاته ، أو أن المطلق موجود مفارق هو الذى أوجد العالم ، انتهينا إلى هذا التناقض وهو أن شيئاً قد يستطيع أن يكون علة نفسه . وهناك متناقضات أخرى بين اللانهاية من جهة والشخصية من جهة ، إذ أن الشخصية حد وتمييز وأن اللانهاية شمول كل شىء ؛ وبين القدرة الإلهية من جهة والخيرية والعدالة من جهة ؛ وبين العدالة من جهة والنعمة من جهة ؛ وما إلى ذلك من المتناقضات . وكذلك الحال فى المعانى العلمية الرئيسية ، كالزمان والمكان والمادة والحركة والقوة والوجدان والشخصية ، فإنها واضحة يجوز لنا استخدامها ما دمنا نقتصر على عالم التجربة المحدود ، ولكنها تؤدى إلى متناقضات حالما نريد استخدامها للتعبير عن ماهية موجود مطلق كأنها مظاهرة . إن معرفتنا تنتقل من ظواهر إلى أخرى دون أن تدرك البداية ولا النهاية ؛ كل ما هنالك أن النظر فى العالم المعلوم يؤدى بنا إلى وضع المطلق المجهول .

(حـ) وعلى ذلك فليست اللاأدرية مرادفة للإلحاد ، وليست تعنى أننا مضطرون إلى الإيمان بالمطلق مجرد إيمان كما يقول هاملتون ومنسل لاعتقادهما أن معنى المطلق أو اللامتناهى معنى معدول سلبى فحسب . إنه معنى محصل . أجل إننا لا نفهمه ، ولكن فى هذا القول إثباتاً ضمنياً لوجوده ، فإن من المستحيل أصلا تصور أن لا موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور فى نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له . إننا فى تصورنا للمتناهى نتصور الموجود والنهاية ، وفى تصورنا للامتناهى ننفى النهاية ولا ننفى الموجود . إن بين أفكارنا جميعاً شيئاً مشتركاً هو ما ندل عليه بلفظ الموجود ونعنى به شيئاً ثابتاً

تحت الأعراض المتغيرة . هذا العنصر الفكرى الأخير هو إذن بطبيعته غير معين وغير قابل للرفع ، بحيث إن قوانين الفكر التى تحظر علينا تكوين تصور عن موجود مطلق ، تحظر علينا أيضاً استبعاد تصوره . بل إننا نستطيع أن نتصوره بالمماثلة مع ما نشعر به أنه قوتنا الذاتية فى الجهد العضلى ، وذلك بأن نمحو شيئاً فشيئاً الحدود التى تبدو فيها القوة المجهولة فى كل حالة جزئية دون أن نصل إلى تكوين معنى محصل عنها . المادة والحركة مظهران لها، والزمان والمكان صورتان لمظاهرهما .

(د) إذا تقرر هذا لزم منه أن للدين مكاناً إلى جانب العلم . وإنما كان التعارض بينهما لأن الدين على اختلاف صوره ، يدعى تعيين ماهية العلة المطلقة ويريد أن يحل مسائل لا تحل إلا بالعلم ، وأن العلم يريد أن ينفذ إلى ميدان هو ميدان خاص بالدين. فما إن تعين حدود المعرفة كما ينبغى حتى يتفق العلم بالدين على أن ماهية الوجود مجهولة غير مدركة ، وينحصر كل فى دائرته وينتهى النزاع بينهما . إن للعاطفة الدينية أصلا عميقاً فى الإنسان ، فهى من ثمة مشروعة : إنها عاطفة الاحترام بل الحب الذى تحسه النفس نحو مايعلو عليها . وليس لها أن تخشى شيئاً من النقد المنطقى مهما اشتد ، فإن القوة التى ينم عنها العالم تفوق إدراكنا . ذلك هو الدين الذى يعترف به العلم ، لا دين الإنسانية الذى ابتدعه أوجست كونت وزعم له صفة الواقعية وأقامه على عبادة الطبيعة المنظورة وعظماء الرجال . وما سائر الأديان المعروفة عن الشعوب المتوحشة والمتحضرة إلا ترجمات مختلفة عن القوة العظمى التى هى علة الظواهر الطبيعية والتى كان الإنسان البدائى يحس شيئاً منها فى فعله الإرادى .

(هـ) واضح أن هذا المذهب ملفق من رقعتين : فإن سبنسر ينتمى إلى المدرسة الحسية فيقول إن المعرفة قائمة بأكلها على التجربة ، ثم يصطنع نظرية فى المطلق المجهول لكى يدع الباب مفتوحاً للدين والأخلاق . وهذه النظرية مأخوذة كلها عن سبينوزا وكنط وهاملتون ومنسل ، وقد رددنا بما فيه الكفاية على ما تتضمن من قول بالنسبية ومن دعوى تناقض الميتافيزيقا . فلا نعد سبنسر هنا إلا مقلداً ومنسقاً لعناصر معروفة فى تاريخ الفلسفة ، دون أن يتمكن من إقامة الدليل على أن فكرة المطلق تعبر عن وجود مفارق للطبيعة ضامن للدين والأخلاق ، لا عن

عظمة الطبيعة المادية فحسب فتفوتنا الأخلاق ويفوتنا الدين . هذا فضلا عن ضآلة الدين عنده ، وعن نقص فلسفته الأخلاقية كما سنرى .

١٦٧ — تكوين العالم :

(ا) قانون التطور يقضى بأن كل شيء يبدأ ظاهرة بسيطة فتلتئم حولها بالضرورة ظواهر أخرى فتركب كلا أعقد فأعقد . والطبيعة مادة وحركة ، وما الحياة وما الشعور على اختلاف صوره إلا تعقد المادة والحركة ، أى مجرد أثر الطبيعة فى أجزاء من المادة . فهيئة العالم تفسر بنظرية لابلاس أو ما يشابهها . ونشوء الحياة يفسر بتفاعل القوى الكيميائية . وتفسر الأنواع الحية بتطور الأصول الأولى المتجانسة بفعل البيئة ، وسبنسر يفيد هنا كثيراً ببحوث دروين ويستشهد بها . ويحلل الإحساس إلى « صدمات » عصبية أولية يقابل كل منها اهتزازاً من الاهتزازات التى يحلل إليها العلم الحديث الكيفيات المحسوسة . وبذا يحصل على « مادة شعورية » تتكامل بتأليف الصدمات بعضها مع بعض . وبتأليف هذه التأليفات بواسطة قوانين التداعى يحصل على الصور الخيالية والمعانى المجردة والأحكام والاستدلالات والأخلاق والاجتماع ، على ما سبق لنا بيانه عن الحسيين مراراً كثيرة . بحيث يرجع ترقى الفكر إلى ترقى الجهاز العصبى وملاءمة تدريجية بين الكائن الحى وبيئته ، ويرجع التطور إلى علاقات بين الظواهر الخارجية يقابلها علاقات بين الأجزاء العصبية يقابلها علاقات بين الظواهر الوجدانية . على أن هذا لايعنى إدراكاتنا شبيهة بالأشياء . بل يعنى فقط أنها علامات على الأشياء وأن النسب القائمة بينها يقابلها نسب فى الخارج فسبنسر يأخذ بالتصورية ثم يصححها بنوع من الوجودية . وهو يفضل الوجودية على التصورية لسببين : الأول سلبى وهو أن هذه تعتمد على تلك ، فنحن نؤمن عفواً بوجود الأشياء ولا نحاول أن نبين أن الصوت مثلا مجرد حالة ذاتية حتى نتحدث عن اهتزازات الجرس التى تنتقل إلى الأذن والتى تفعل كذا وكذا فى أعضائها كأن كل هذه موجودات . والسبب الثانى إيجابى وهو أن ما مر بنا من نسبية موضوعات العلوم يقتضى شيئاً مطلقاً تكون هى مظاهره .

(ب) وتتأيد نظرية التطور إذا لاحظنا أن التجربة والعلم لايفسران باكتساب

الفرد فحسب ، وأن العقل فى الفرد وكما نعرفه ليس قابلية صرفة تكيفها التجربة الفردية على ما ارتأى لوك وهيوم ومل ، إذ لو صح الرأى لكان الفرس مثلا يقبل نفس التربية التى يقبلها الإنسان ، وهذا باطل . الواقع أن العقل الإنسانى كما نعرفه لا يقتصر على قبول التجارب ولكنه ينظمها ، وهو إنما ينظمها بالمبادئ : فما منشأ هذه المبادئ ؟ إن العقل وظيفة من وظائف الحياة ، وقد خضع للتطور فتكون بتأثير البيئة فى الدفاع تأثيراً متصلا كيفه شيئاً فشيئاً حتى بلغ به إلى هذه المطابقة التى نراها بينه وبين الطبيعة. ولما كان الناس قد عاشوا فى بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المبادئ عندهم جميعاً ، وهذا أصل كليتها ؛ولما كان العقل قد تكيف هذا التكيف فقد أصبح عاجزاً عن تصور نقائض المبادئ ، وهذا أصل ضرورتها . فالمبادئ التى تبدو الآن غريزية أولية ، والتى يفسرها الحسيون بتجربة الفرد ، والتى يضعها كنط وضعاً ، قد اكتسبها النوع الإنسانى بتكرار التجربة مدى أجيال طويلة فأصبحت عادات وراثية. يبقى أن يفسر لنا سبنسر كيف تتكون بالتدريج بديهيات تدرك دفعة واحدة أو لا تدرك ، وفى أى وقت خرجت من دور التكون وصارت مبادئ تنظم بها بعد أن لم تكن تنظم .

(ح) على أن الحركة ومختلف صور الطاقة تتبدد باستمرار ، فالتقدم يصاحبه انحلال ، وستنتهى القوة العالمية إلى حالة توازن كلى أى موت كلى وعود إلى السديم الأول . ومن المستحيل علينا أن نعلم إن كانت هذه الحالة تدوم أو يعقبها دور تطور . إن دوامها فرض ممكن ، ولكن يمكن أيضاً أن نعتقد أن وراء العوالم التى تدركها علومنا الراهنة طاقة مختزنة تكاد تكون غير متناهية تؤثر حينئذ فى المادة فتستأنف التطور . فيتعاقب التطور والانحلال فى أدوار هائلة ، ولم يقل لنا سبنسر ما حظ الإنسان من هذا التعاقب . وما حظ هذا الفرض من الرجحان وكأنه أبى أن يعتقد بانتهاء التطور وانحلال الموجودات ، وهذا الإباء صادر من غير شك عما فينا من ميل طبيعى للبقاء والخلود تصدمه المادية بلا رحمة .

١٦٨ — الأخلاق :

(ا) هذا المذهب يحتم النظر إلى الأخلاق تبعاً للتطور واعتبارها ظواهر

طبيعية . فهو لا يحتمل إلا علماً للأخلاق من طراز العلوم الواقعية يستبعد المعانى والمبادئ الميتافيزيقية ، ويقصر السيرة الإنسانية على أن تكون حالة خاصة من سيرة الكائنات الحية لا أكثر . إن الخلقية هى هذه السيرة فى المراحل الأخيرة من التطور . ولما كان قانون تطور الكائن الحى الملاءمة بينه وبين بيئته ، كما نشاهد فى سلم الأحياء ، كانت السيرة الإنسانية أو الأخلاق « جملة الأفعال الخارجية المتجهة مباشرة أو بالوساطة إلى صيانة الحياة وتنميتها » . ومن شأن تطور الإنسان وتقدم الحضارة تقسيم العمل بين الأفراد واستفادتهم بعضهم من بعض ، فالتعاون الاجتماعى شرط ضرورى لنمو الحياة الفردية ، لأن به يتمكن كل فرد من تحقيق غايته الخاصة . وبذا تبدو تبعية المنفعة الفردية للمنفعة الاجتماعية مشروعة كلما اختلفتا . المنفعة إذن هى الحكم لا اللذة . أجل إن الخير يتفق على العموم مع اللذة ، واللذة هى العنصر الجوهرى فى كل تصور للخلقية ، وهى دليل وفرة الحيوية ، والعلامة التى تشهد للوجدان بالملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة . فالغرض من اللذة هو الفعل الحيوى الذى هو طلب الغاية الطبيعية . والحياة الخلقية هى التى أفعالها متسقة مطابقة للإنسان ، والحياة المخالفة للخلقية هى التى لا نظام بين أفعالها ولا اتساق . فتقدم الخلقية هو تقدم الملاءمة بين حياة الإنسان وقوانينها الأساسية . ومبدأ الأفعال الخلقية هو اعتبار النتائج الطبيعية الذاتية للأفعال دون أى شىء آخر ، كالشعور بالواجب أو الخوف من جزاء عرفى .

(ب) لم تحصل الملاءمة بين الإنسان وبيئته من أول الأمر ، وهى غير حاصلة الآن إلا حصولا جزئياً ، وقانون التطور يضمن لنا أن يتم فى المستقبل . لقد تحقق التعاون بالانتقال التدريجى من الحالة العسكرية إلى الحالة الصناعية : الأولى تقوم على الحرب والإكراه والقانون العرفى فتتضمن تبعية الأفراد للجماعة تبعية دقيقة ، والثانية تقوم على العمل والتعاقد فتفسح المجال للتعاون الإرادى . ومن الوجهة العاطفية مر الإنسان بحالة أولى كان فيها يطلب منفعته الذاتية ، وهذه مرحلة الأنانية ؛ ثم فطن إلى أن منفعته تزداد بالتعاون مع إخوانه . فأحبهم لهذه المنفعة ، فكانت مرحلة الأنانية المختلطة بالغيرية ، ثبت فيها بالوراثة هذا الجمع بين المنفعتين حتى بدا العمل لمصلحة الغير أمراً مستحباً ولو لم يعد منه نفع ذاتى

بل لو تعارضت المنفعتان ، وهذه المرحلة ما تزال الآن . وهى مرحلة الصراع بين الأنانية والغيرية ، وما الشعور بالواجب سوى مظهر سلطان التطور الماضى فى أنفسنا ؛ ونحن سائرون شيئاً فشيئاً إلى مرحلة ثالثة وأخيرة تتحد فيها المنفعتان تمام الاتحاد فتسود الغيرية وتصير الأخلاق الفاضلة طبيعية فى الإنسان وتمحى فكرة الواجب .

(حـ) فى هذا المذهب أمور مقبولة وأخرى منافية لمفهوم الأخلاق . فالمقبول قول سبنسر إن الغاية الطبيعية هى الفعل المطابق لوظائف الحياة ، وإن الحياة الخلقية هى الحياة المطابقة للإنسان ، وإن اللذة (الحقة) هى التى تنشأ من الملاءمة الصالحة بين الأفعال ووظائف الحياة : فى هذه الأقوال التى يتوخى منها سبنسر وضع غاية ومعيار للسيرة الإنسانية ، نرى معنى ميتافيزيقياً يفترضه باستمرار ولا يعترف به صراحة ، هو معنى الماهية أو الطبيعة الإنسانية التى إذا طابقها فعل كان خلقياً وإذا خالفها فعل لم يكن خلقياً . هذا المعنى تفترضه جميع المذاهب النفعية فتخالف المبدأ الحسى ، ولا يتمشى مع هذا المبدأ إلا أمثال أرستيب الذين يقولون باللذة كيفما كانت . أما الأمور المنافية للأخلاق فأولها تعريف سبنسر للأخلاق بأنها « جملة الأفعال الخارجية المتجهة إلى صيانة الحياة وتنميتها » : هذا التعريف يلزم من المذهب الحسى ، ولكنه يخالف فهم الناس جميعاً ، فإنهم يريدون بالأفعال الأخلاقية أولا وبالذات الأفعال الباطنة ، سواء خرجت إلى الفعل أم لم تخرج ، المتجهة إلى تنمية حياة النفس ولو اقتضى الأمر التضحية بالحياة الجسمية التى لا يعرف التطور المادى حياة غيرها . وثمة أمر ثان هو أن القانون فى مذهب التطور قانون طبيعى لا خلقى ، قانون بيولوجى هو أثر البيئة فينا ، يدفعنا إلى الأمام كما يدفع الطبيعة بأسرها ، فى حين أن القانون الخلقى قانون مثالى معروض على الإرادة لكى تحققه باختيارها فتحقق فوق النظام الطبيعى نظاماً إنسانياً بمعنى الكلمة . وأمر ثالث نجعله الأخير هو أن الغيرية التى يعدها سبنسر مرادفة للخلقية هى فى مذهبه غير مقصودة بالذات ولكنها نتيجة الارتباط بين المنفعة الذاتية ومنفعة الغير ، فهى الأنانية بعينها . ومتى كان قانون التطور محتوماً ، فما الحاجة إلى إقناعنا بالعمل بموجبه ؟ أليس لكل أن يكفى نفسه مؤنة الغيرية ويعول على الضرورة الطبيعية فى تحقيق التقدم ؟

ولقد عالج سبنسر مسألة الإحسان ، وبخاصة الإحسان المنظم من الدولة ، فكان موقفه فيها موقف الأنانية القاسية : قال إن الإحسان معارض للقانون الطبيعى الذى يقضى ببقاء الأصلح ، ومؤد إلى انحطاط النوع الإنسانى بالتدريج إذ أنه يعارض على تكاثر أقل الأفراد مواهب على حساب أكثرهم مواهب ، وإن الفريق النشيط من الأهلين يدفع جزية ثقيلة لفريق عديم النفع هم الشيوخ والمرضى والمجانين ، وإن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية لقانون كلى مستنير نافع ، وإن الدولة إذ تحاول وقف هذا القانون الحكيم بدافع من حب للإنسانية زائف ، تزيد فى مقدار الألم بدل أن تنقص منه[1] . هذا كلام قاس يتضح منه جلياً أن سبنسر لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان ، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة. ويزيد فى قسوته أن كثيرين من « الضعفاء » هم ضحايا لفساد المجتمع فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم . وما قيمة « الجزية » بالقياس إلى ازدياد الغيرية الحقة التى يراها سبنسر غاية التطور الإنسانى ، وبالقياس إلى احترام الكرامة الإنسانية فى هؤلاء الضعفاء ، وهذا الاحترام كسب خلقى من غير شك . ولكن المذهب المادى لا يعرف الخلقية ، وسبنسر ينطق عنه بأفصح بيان . وقد بذل مجهوداً عظيماً فى شرحه وتأييده ، فراح مجهوده عبثاً . وكان هو آخر رجال هذا المذهب فى بلده .

١٦٩ — توماس هكسلى (١٨٢٥ — ١٨٩٥) :

من أشهر القائلين بنظرية التطور وأكثرهم ضجيجاً ومهاترة . طبق هذه النظرية على الإنسان قبل دروين فى كتابه « مكان الإنسان فى الطبيعة » (١٨٦٣) وله كتاب عن « هيوم ، حياته وفلسفته » وله « محاولات » مختلفة (١٨٩٤) . هو واقعى يرى أن المادية والروحية خطأ على السواء لأنهما تفترضان أننا نعلم حقيقة الأشياء ونحن لا نعلمها . ويقال إنه هو الذى وضع لفظ agnosticism (لا أدرية) للدلالة على هذا الموقف فاصطنع سبنسر هذا اللفظ . وهو واضع لفظ Bathydius : ذلك أن بعضهم اعتقد أنه اكتشف فى قاع البحر مادة هلامية هى حلقة الانتقال من عالم الجماد إلى عالم الحياة ، ونظر فيها هكسلى فاعتقد

---

(١) فى كتابه « فيما للإحسان من شأن خلقى » .

أنها بروتوبلاسما ودعاها بذلك الاسم ، ثم اتضح أنها طين لا أكثر أو راسب جرف مواد عضوية ! وقد اعترف بذلك فى دعابة لطيفة أثناء مؤتمر علمى بشفيلد فى سنة ١٨٧٩ وأعلن أسفه لأنه كان السبب فى تضليل كثيرين اعتمدوا على شهرته واستشهدوا به فى تأييد التولد الذاتى . وهذا مثال على ما للنظريات من قوة إيحاء متى تسلطت على النفس ، أو مثال على أن الغرض مرض .

الفصل الرابع

الحركة الدينية

١٧٠ — نيومان (١٨٠١ — ١٨٩٠) :

(ا) منذ أوائل القرن قامت فى جامعة أكسفورد معارضة شديدة للمذهب التجريبى صادرة بالأكثر عن أسباب دينية ، ثم ظهرت فيها معارضة فلسفية تعتمد على الفلسفة الألمانية وبخاصة على مذهب هجل . كما اعتمدت عليها المعارضة السابقة الممثلة بكولريدج وكارليل وهاملتون ، غير أن الفلسفة الألمانية لم تدرس دراسة جدية فى إنجلترا إلا فى هذه الفترة الثانية أى فى الربع الأخير من القرن ، وكانت جامعة أكسفورد هى المتقدمة فى هذا المضمار . ولكن هذه الحركة الدينية الثانية تجرد الدين عن العقائد السلفية ولا تحتفظ إلا بالعاطفة الدينية خالصة . لذا لم يرض عنها المؤمنون وعدوها أشد خطراً من الإلحاد السافر .

(ب) من أبرز رجال الحركة الأولى نيومان . قرأ هيوم واعتقد مثله أن الاستدلال عاجز عن توفير اليقين . ولكنه كان منذ حداثته شديد التقوى حتى كان مقتنعاً اقتناعاً يمكن أن يسمى عملياً أو تجريبياً بوجود الله كما يظهرنا عليه الإنجيل ، فرأى أن الذى يبحث عن الجماعة الدينية التى احتفظت للآن بالحياة الإنجيلية ، فلن يجدها إلا فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . فانضم إليها (١٨٤٥) وصار قسيساً فكردينالا .

(ح) لم يبق طبعاً على تشككه فى العقل . ولكنه ميز بين ضربين من التصديق أحدهما يرجع إلى المعرفة التجريدية التى هى ثمرة استدلالات العقل النظرى والتى تظل بلا أثر فعال فى السيرة ، والضرب الآخر تصديق محسوس يخرج من صميم النفس ويقيد الحياة بأكملها . ومصدر هذا التصديق الضمير الذى هو القانون الإلهى للخلقية تدركه كل نفس فى ذاتها . فالدين الحق هو الذى يقابل صوت الضمير ويدفع بالحياة الروحية إلى قمتها . وهو فى هذا يساير هيوم الذى ميز بين « المعرفة » التى هى شكية حتماً وبين التصديق العملى بدوافع الطبيعة

الإنسانية ؛ غير أن نيومان اتخذ من الضمير أساساً موضوعياً تبنى عليه الحياة ويبنى عليه اليقين العقلى . فهو قد انتهى إلى ضرب من البراجماتزم ، وكتابه « أجرومية التصديق » ملىء بالاعتبارات فى التجربة الدينية . وهذه وجهة لها حظ كبير عند كثيرين من المحدثين الذين يرون أن للضمير والحياة الروحية قيمة ذاتية ، وأن علامة الحق فى كل رأى معروض هى ما لهذا الرأى من نفع لحياتنا الأخلاقية والدينية .

١٧١ — ستِرلنج (١٨٢٠ — ١٩٠٩) :

هو زعيم الحركة الثانية ، فإن كتابه « سر هجل » (١٨٦٥) أول كتاب هام بالإنجليزية عن هذا الفيلسوف . والكتاب غريب يصطنع فى بعض فصوله أسلوب النبوة بما فيه من حماسة وغموض . ويرى ستِرلنج أن الفلسفة الهجلية هى الفلسفة المسيحية بمعنى الكلمة ، لأنها تبين أن المسيحية هى الديانة المطلقة وتوفق بين العقل والإيمان . ولما أنشأ اللورد Gifford المحاضرات الفلسفية الدينية المعروفة باسمه ، افتتحها ستِرلنج (١٨٨٩) بدروس فى « الفلسفة واللاهوت » .

١٧٢ — توماس هل جرين (١٨٣٦ — ١٨٨٢)

(ا) أستاذ الفلسفة الخلقية بأكسفورد (١٨٧٨) . كان معتبراً زعيم الحركة الهجلية الإنجليزية . وقد أثر فى شباب الجامعة تأثيراً بليغاً يرجع بالأخص إلى سمو شخصيته . أهم مؤلفاته : « المدخل إلى هيوم » (١٨٧٤) ينقده فيه نقداً نافذاً ، و« مقدمة للأخلاق » (١٨٨٣) يحاول فيها أن يهتدى إلى أساس للأخلاق غير تجريبى .

(ب) وجه همه منذ البداية إلى محاربة المذهب الحسى والإلحاد ومذهب اللذة ، أى إلى إعادة العقل فى المعرفة ، والله فى الدين ، والخلقية فى السيرة . فالمعرفة لا تستغنى عن العقل إذ لا معرفة بدون علاقات تربط بين الظواهر فتؤلف الأشياء ومبادئ العلم (كما بين كنط) . وهذا الربط يكشف لنا عن وحدة الوجدان (كما بين كنط أيضاً) . فلا يمكن اعتبار الوجدان نتاجاً آلياً للتطور البيولوجى عاطلا من العقل . ليست توجد الطبيعة (فى مذهب كنط) إلا بفضل

الأنا الذى يكون موجوداتها ويدركها ، فكيف تعكس الآية ويقال إن الطبيعة تخلقه ؟

(ح) والله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئى ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية تندرج تحتها جميع الإحساسات ، وهذه المعرفة الكلية موجودة بالعقل الكلى أو الله ، فالله أصل مفترض لكل معرفة . ثم إن رجوعنا إلى أنفسنا يكشف لنا عن مثل أعلى نحس أننا ملزمون بتحقيقه ، والله متضمن فى هذا الشعور بالمثل الأعلى ، بل إن هذا الشعور هو أكثر من دليل على وجود الله ؛ إنه حضور الله فينا (بالمعنى الذى يريده هجل ، أى أن الله يتحقق فى الإنسان) . أما قول هاملتون وسبنسر إن المطلق غير معلوم فقول متناقض من حيث إن العلم بوجود المطلق إدراك لشىء عنه . فالعقل ينتهى إلى الإيمان ويتكمل به . على أن هذا الإيمان إيمان عقلى بحقائق عقلية ، فلا ينبغى فهم العقائد المسيحية فهماً حرفياً ، بل يجب اعتبارها رموزاً لتلك الحقائق (كما بين كنط وهجل) .

(د) والأخلاق تصدر عن نفس المبدأ . إن الأنا الإنسانى مشارك فى الأنا الكلى ، وتقوم الحياة الخلقية فى التقدم نحو التوحيد بين الطرفين (أى نحو تأليه الإنسان) وهذه الغاية لا تحقق بإرضاء نزعة جزئية أية كانت ، بل بإرضاء طبيعتنا جمعاء . وإن الفرد ليجد فى المؤسسات الاجتماعية عوناً فى سبيل هذا التقدم نحو الكلى ، فلا يسوغ له معارضة مؤسسة ما بخيره الذاتى (وبذا يقف جرين فى صف المحافظة الاجتماعية كما وقف هجل) .

(هـ) وقد كان لهذه الحركة الدينية الهجلية أشياع بين اللاهوتيين والوعاظ من البروتستانت استغلوا فلسفة هجل بصور مختلفة . نذكر منهم جويت (١٨١٧ — ١٨٩٣) المعروف بترجمته لمحاورات أفلاطون وشرحه عليها ؛ ونذكر كيرد (١٨٢٠ — ١٨٩٨) وأخاه (١٨٣٥ — ١٩٠٨) .

المقالة الثانية

الفلسفة فى فرنسا

١٧٣ – تمهيد :

فى هذه المقالة نجمع فى فصل أول بين فلاسفة بعضهم على المذهب الواقعى والبعض الآخر على المذهب الروحى النابع من فيكتور كوزان وطريقة التخير . ولكن هناك فلاسفة كانوا أكثر أصالة وأعمق أثراً يرجعون إلى مين دى بيران وطريقته النفسية ويحاولون إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية وهم طبقتان نستوفى الكلام عليهم فى فصلين .

الفصل الأول

بين الواقعية والروحية

١٧٤ – إميل ليترى (١٨٠١ – ١٨٨١) :

هو أشهر تلاميذ أوجست كونت . اعتزل أستاذه لما رآه يبتدع دين الإنسانية ، وقال إن الدين كان المرحلة الأولى من مراحل العقل وإن هذه المرحلة انقضت ولا ينبغى أن يكون لها رجعة . فعمل على إذاعة المذهب الواقعى الأول ومعارضة الثانى . وأكمل تصنيف العلوم بإدخال الاقتصاد السياسى ، وعلم النفس الفلسفى الذى يفحص عن طرائق المعرفة وقواعدها ، وعلم الأخلاق وعلم الجمال وعلم النفس التجريبى . وله عبارة مأثورة فى الميتافيزيقا هى أنها « محيط يضرب شاطئنا ولكنا لا نملك له سفينة ولا شراعاً » .

١٧٥ – أرنست رنان (١٧٢٣ – ١٨٩٢) :

(ا) كاتب شهير ومستشرق معروف . كان يعد نفسه للإكليروس، ثم تشكك فى الدين عن طريق النقد التاريخى ، فتحول عن مشروعه ، وقضى حياته يكتب فى المسائل الدينية ويعقب على الكتب المقدسة . أشهر تآليفه « مستقبل العلم » دونه سنة ١٨٤٨ ولم ينشره إلا سنة ١٨٩٠ ؛ و « حياة يسوع » (١٨٦٣) ؛ و « ابن رشد والرشيدية » (١٨٦٩) ؛ و « محاورات فلسفية » (١٨٧٦).

(ب) « مستقبل العلم » أن يحل محل الدين . والعلم يعنى بنوع خاص التاريخ وفقه اللغات ، فهما علما الأمور الروحية ، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلال نموها ، ويشعرانها بالقوة التى تسوقها ، كما قال هجل[1] ، والمهمة الأولى للمؤرخ الفحص عن أصول المسيحية التى هى أرقى ديانة روحية . وفى هذا

---

(١) ويعنى العلم عند آخرين من المعاصرين جملة العلوم الفيزيقية والكيميائية والحيوية وقد أثملتهم روائع مكتشفاتها وبدائع تطبيقاتها ، فرأوا فى العلم التجريبى الفيصل الأوحد بين الحق والباطل ، والمنبع الأوحد للسعادة المنشودة إذ به ينظم المجتمع تنظيما معقولا وتتغلب الإنسانية على المرض والشيخوخة والموت ، بل تجد فيه القاعدة الوحيدة للأخلاق . وقد سميت هذه النزعة Scientisme أى المذهب العلمى الذى هو المذهب الواقعى الذى هو المذهب المادى .

الفحص يفسر لنا رنان كل شيء تفسيراً طبيعياً ، فإن الدين عنده خرافة ، أو بتعبير ألطف هو فرض مفيد يرفع النفس . وبذا يجمع رنان بين الواقعية والروحية . على أن التفسير الطبيعي ليس في رأيه رد الأحداث إلى « جدل باطن » كما يفعل الهجليون بل ردها إلى تأثير عظماء الرجال . وقد كان يسوع واحداً منهم ، بل كان « رجلا منقطع النظير » وجد حقاً (لا كما زعم شتراوس) ولكنه لم يكن على ما زعم له الحواريون .

(حـ) هذا الاتجاه العام في التفكير يحتمل فوارق واختلافات كثيرة تقلب بينها رنان . فكان ينكر رأياً ثم يعود فيصطنعه ثم يعود فينكره وهكذا ، ولا تعوزه الحجة في كل مرة . وهو إذ يؤرخ لابن رشد وأشياعه من الغربيين يميل ميلا ظاهراً إلى الآراء الإلحادية وأصحابها . وهو إذ يكتب المحاورات الفلسفية يجرى قلمه بشك لطيف عابث على طريقة ڤولتير .

١٧٦ — إيبوليت تين (١٨٢٨ — ١٨٩٣) :

(ا) أديب مؤرخ فيلسوف تدل عناوين كتبه على تنوع كفاياته : منها « تاريخ الأدب الإنجليزى » في خمسة مجلدات (١٨٥٣) ؛ و « الفلاسفة الفرنسيون الكلاسيون في القرن التاسع عشر » في مجلدين (١٨٥٦) ؛ و « المثل الأعلى في الفن » (١٨٦٧) ؛ وكتابه الفلسفي المشهور « في العقل » في مجلدين (١٨٧٠) ؛ و « أصول فرنسا المعاصرة » في اثنى عشر مجلداً صدرت تباعاً بعد سنة ١٨٧٠ ، ينصف فيها نظام الحكم القديم ضد الثورة وميولها .

(ب) في كتاب « العقل » يحذو حذو كوندياك والفلاسفة الحسيين من الإنجليز ، فيصف الإحساس بأنه أولا وقبل كل شيء ظاهرة عصبية قد يطرأ عليها الشعور وقد لا يطرأ ، فالشعور ظاهرة عارضة لا أصلية ، والوجدان في جملته ظواهر منفصلة تربط بينها قوانين التداعى كما أن الشيء الخارجى ذرات مستقلة تجمع بينها قوانين الحركة . والإدراك الظاهرى واقع على صورة باطنة لا على شيء خارجى ، فهو تخييل ، غير أنه « تخييل صادق » والصورة المتخيلة « تخييل كاذب » . والمعنى المجرد لفظ ليس غير يذكر بالجزئيات ؛ والحكم والاستدلال تركيب ألفاظ . إلى غير ذلك من الآراء التي ينقلها عن الحسيين

وكل نصيبه فيها براعة العرض والتمثيل . وهو يجمع إلى هذا أشياء من سبينوزا وأخرى من هجل ، فيتصور الله مجرد قانون . « القانون السرمدى » الذى تنتهى عنده سائر القوانين الجزئية ؛ ولا يعتقد بخير أو شر بالذات ، فلا يعنى بنتائج هذا الموقف فى الحياة العلمية . وهو الذى عناه بول بورجى فى قصته « التلميذ » يذيع آراء ثم يندهش لما تؤدى إليه من فواجع .

١٧٧ — إميل ڤاشرو (١٨٩٠ — ١٨٩٧) :

(ا) معروف بكتب ثلاثة : « التاريخ النقدى لمدرسة الإسكندرية » (١٨٤٦ — ١٨٥١) ؛ و « الميتافيزيقا والعلم » (١٨٥٨) ؛ و « المذهب الروحى الجديد » (١٨٨٤) .

(ب) يعارض كوزان فى طريقة التخير ، ويقول بوحدة الوجود على طريقة هجل . فمن الوجهة الأولى يذكر أن مصادر المعرفة ثلاثة : المخيلة والوجدان والعقل . المخيلة تتصور الوجود كله على مثال المحسوسات فتؤدى إلى المادية . والوجدان يحملنا على تصور الوجود قوة روحية على مثال ما نعهده فى أنفسنا . والعقل يدفعنا إلى أن نرى فى الوجود نمواً ضرورياً لقوة لامتناهية بموجب مبادئ ضرورية على مثال مذهب سبينوزا . فالمواقف الأصلية متعارضة لا يمكن التوفيق بينها ولا اختيار أحدها . ومن الوجهة الثانية يقول إن الاختيار يتعين بين الموجود والمثل الأعلى : ذلك أن كل موجود فهو متناه كالموجودات التى تمثلها المخيلة ؛ أما الكمال اللامتناهى فمثل أعلى غير متحقق وغير ممكن التحقيق بتمامه لتنافى اللانهاية والوجود ، ولكن المثل الأعلى يضفى على الموجود معناه ويعين اتجاهه . فالله غير متحقق ولكنه يتحقق شيئاً فشيئاً بتحقيق المثل الأعلى (كما جاء عند هجل ورنان) . وقد رد « كارو » (وهو من نفس المدرسة) على ڤاشرو ورنان وتين فى كتاب بعنوان « فكرة الله » (١٨٦٤) .

١٧٨ — جول سيمون (١٨١٤ — ١٨٩٦) :

(ا) هو روحى عقلى . صنف كتاباً فى « تاريخ مدرسة الإسكندرية » (١٨٤٥) وكتباً فلسفية أهمها : « الدين الطبيعى » (١٨٥٦) ، و « حرية الضمير » (١٨٥٧) ، و « الحرية » (١٨٥٩) . و « الواجب » .

١٧٩ — بول جانى (١٨٢٣ — ١٨٩٩) :

هو أقرب إلى كوزان . ولكنه لا يفهم التغير على أنه انتخاب آلى للآراء المشتركة ، بل على أنه تطبيق المنهج الموضوعى الذى أفلح فى التوفيق بين العلوم . ويبدو هذا التطبيق فى كتابه « تاريخ الفلسفة » وهو كتاب متداول ومترجم إلى الإنجليزية ، حيث يقدم على تاريخ المدارس تاريخ المسائل فيتتبع الحلول فى كل مسألة من بداية الفلسفة إلى أيامنا. وكتابه « العلل الغائية »(١٨٧٧) يستمد كل مادته من العلوم . وكتابه « الأخلاق » (١٨٧٤) يقرر أن أداء الواجب هو نمو الطبيعة الإنسانية نحو كمالها ، فيوفق بين كنط وأرسطو . وكتابه الأخير « علم النفس وما بعد الطبيعة » (١٨٩٧) يدور على النقطة الجوهرية فى روحانية كوزان وهى الوصول إلى الميتافيزيقا عن طريق الاستبطان .

الفصل الثانى

فلاسفة الحرية (طبقة أولى)

١٨٠ – جول لكيي (١٨١٤ – ١٨٦٢):

تخرج فى مدرسة الهندسة بباريس. واشتغل بالفلسفة، وكان هدفه الأول التدليل على الحرية. نهج فى ذلك منهج ديكارت فى «البحث عن حقيقة أولى» (وهذا عنوان كتابه الذى لم ينشر إلا فى سنة ١٩٢٤). يريد أن الحرية شرط المعرفة أو أنها الحقيقة الأولى بين الحقائق التى نوفق إلى اكتسابها، لكن لا باعتبارها ظاهرة وجدانية، على ما يذهب إليه الروحيون، إذ أن الشعور بانتفاء القسر (أو عدم الشعور بالقسر) لا يعد دليلا على حرية الفعل، وأن التجربة الباطنة لا تعد حجة إلا إذا وجدت النفس فى عين الظروف مرتين أو أكثر فجاء فعلها فى كل مرة مختلفاً، وهذا مستحيل الوقوع. فالوسيلة إلى التدليل على الحرية هى أن نضع أنفسنا موضع الباحث عن حقيقة أولى، «وكيف أعتزم البحث، وأحدد الغاية، وأقاطع العادة والمألوف من الآراء، وأحاول وضع نفسى فى حالة استقلال وإخلاص . . . إذا كانت أفكارى تتعاقب فى نظام لا سيطرة لى عليه؟» الحرية هى إذن القدرة على التصرف بأفكارى وسلكها فى نظام غير محتوم. فالحرية هى الحقيقة الأولى السابقة على كل حقيقة. ذلك بأنى لا أستطيع أن أثبت أو أن أنفى إلا بواسطة الحرية أو الضرورة، وهناك أربعة فروض لا خامس لها: فإما توكيد الضرورة ضرورة، أو توكيد الحرية ضرورة، أو توكيد الضرورة بحرية، أو توكيد الحرية بحرية: فالفرض الأول لا يدع مجالا للمعرفة كما تقدم، والثانى متناقض، والثالث متناقض كذلك، والرابع هو الفرض الممكن فى ذاته وفاتح الطريق إلى المعرفة. فلا يقام على الحرية دليل بمعنى الكلمة، ولكنها تسلم تسليماً. «وإنى أفضل أن أثبت الحرية، وأن أثبت أنى أثبتها بوساطة الحرية. وإثباتى هذا ينقذنى ويحررنى. وإنى آبى مواصلة معرفة لا تكون معرفتى، وأعتنق اليقين الذى أنا صانعه».

١٨١ — شارل سكرتان (١٨١٥ — ١٨٩٥) :

سويسرى الموطن فرنسى اللغة . أستاذ بجامعة لوزان . أراد أن يقيم الأخلاق على تأويل فلسفى للعقيدة المسيحية ، وعرض هذه المحاولة فى كتابه « فلسفة الحرية » (١٨٤٨ — ١٨٤٩) فقال : إن الأخلاق لاتستغنى عن الحرية فينبغى الفحص عن مبدأ أعلى كفيل بأن يكون لها أصلا وقانوناً . هذا المبدأ هو الله . إن مذهب وحدة الوجود يرى فى الله موجوداً ضرورياً بضرورة ذاتية ، فيرى فى فعله فعلا ضرورياً كذلك إذ كان من الممتنع الحصول على الممكن ابتداء من الضرورى . فلن ننجو من وحدة الوجود إلا بالتسليم بأن الله حرية مطلقة ، حتى بإزاء حريته نفسها ، وأنه هو ما يريد أن يكون ، فإن الموجود الذى يمنح نفسه الكمال بحرية لهو أكمل من الوجود الكامل بالطبع . فالميتافيزيقا تاريخ الأفعال الممكنة للحرية المطلقة . وليس يريد الله الخليقة تبعاً لنزوع فيه ، فإن هذا يجعل من الخلق فعلا ضرورياً ، فهو إذن يريد الخليقة لذاتها لا لذاته ، وهذه هى المحبة ؛ ويريدها كغاية ، وإذن يريدها حرة . والأخلاق تحقيق الحرية . والواجب الذى ترجع إليه جميع الواجبات هو التحاب لأن الناس جميعاً متضامنون.

١٨٢ — أنطوان كورنو (١٨٠١ — ١٨٧٧) :

(ا) رياضى كبير . يمتاز بنظرتين : نظرية فى نسبية المعرفة على وجه خاص به ، ونظرية فى وجود الاتفاق أو الصدفة ؛ والنظريتان ترميان إلى ضمان الحرية ، فإنه إذا كانت معرفتنا نسبية فليس يسوغ القول بالضرورة المطلقة ، وإذا كان فى العالم مجال للاتفاق كان فيه مجال للحرية . وقد فصل هاتين النظريتين فى كتبه الآتية : « عرض نظرية الحظوظ والاحتمالات » (١٨٤٣) و « محاولة فى أسس معارفنا وفى خاصية النقد الفلسفى » (١٨٥١) و « تسلسل الأفكار الأساسية فى العلوم وفى التاريخ » (١٨٦١) و « اعتبارات فى سير الأفكار والأحداث فى الأزمنة الحديثة » (١٨٧٢) و « المذهب المادى والمذهب الحيوى والمذهب العقلى » (١٨٧٥) .

(ب) نسبية المعرفة معناها أن المعرفة لا تقع إلا على نسب أوعلاقات ، غير

أن هذه العلاقات موضوعية ، فالمعرفة موضوعية ، لكنها لما كانت واقعة على علاقات فهى تترتب فى درجات من الاحتمال دون أن تبلغ إلى اليقين المطلق . فنحن من الجهة الواحدة متصلون بالأشياء تابعون لها فى حياتنا ، فمن الطبيعى أن ندركها من الناحية التى تهمنا لا فى حقيقتها المطلقة . ومن جهة أخرى نحن ندرك هذه الأشياء فى علاقاتها بعضها ببعض : مثال ذلك أن الإدراك المباشر الذى يرى الذهب أصفر هو أبعد عن الواقع من معرفة الفيزيقى الذى يعلم أن هذا اللون الأصفر مركب من لون الذهب وأثر انعكاس الضوء على سطحه : ويزيد اقتراب الفيزيقى من الواقع إذا استطاع ربط ما للذهب من خصائص بصرية بتركيبه الذرى . ولكن علمنا صادق فى هذه الحدود . والدليل على صدقه نجاحه ، فإن هذا النجاح يدل على أن بين الوجود والعقل مطابقة. وكذلك القول فى الفروض أو النظريات العلمية ، فإنها تقبل متى سمحت بالربط بين الظواهر ربطاً معقولا ، وكلما اتسع نطاق التطبيق كانت النظرية أكثر احتمالا ، كما هو الحال فى نظرية الجاذبية العامة . فالفرق بين كورنو وبين كنط أن النسبة عنده نسبة المعرفة إلى الشىء المعروف ، وأنها عند كنط نسبة الشىء المعروف إلى طبيعة القوة العارفة .

(حـ) والاتفاق يبدو أولا فى كون المعانى الأساسية فى علومنا متباينة منفصلة بحيث يمتنع سلكها فى نظام تام الوحدة: فليس هناك انتقال منطقى من فكرتى الزمان والمكان إلى فكرتى القوة والمادة ، ومن هاتين إلى فكرة الألفة الكيميائية ، ومن هذه الثلاث جميعاً إلى فكرتى الحياة والجسم العضوى ، ومن هاتين إلى فكرتى العقل والمجتمع (على ما قال أوجست كونت) . ويبدو الاتفاق ثانياً من ضرورة التمييز فى جميع ميادين المعرفة بين القوانين أو العلاقات المطردة التى تسمح لنا بتوقع الظواهر ، وبين ظروف الظواهر من زمان ومكان وغيرهما ، وهى ظروف لا تتكرر ، ولا تفسر إلا بالرجوع إلى ظواهر سابقة ومن هذه إلى أخرى سابقة وهكذا إلى غير نهاية . فسواء اعتبرنا ظواهر المادة البحتة أو الظواهر البيولوجية أو الظواهر الإنسانية ، قلنا إن فى أصلها وقائع تاريخية أى ظواهر اتفاقية : فبإزاء العلوم الفيزيقية يقوم علم تكوين العالم ، وبإزاء البيولوجيا يقوم التاريخ الطبيعى وبإزاء علم النفس وعلم الاجتماع يقوم التاريخ الإنسانى . ولا يوجد تفسير علمى

لهذه الوقائع ، من حيث إن العلم معرفة القانون وإن الاتفاق خارج عن القانون. ولكن ما يعجز العقل الإنسانى عن تفسيره قد يكون معقولا للعقل الإلهى باعتباره عقلا مشخصاً حيًّا لا مجرد عقل منطقى . على أن الله ليس موضوع علم بل موضوع إيمان .

١٨٣ — شارل رنوفيى (١٨١٥ — ١٩٠٣) :

(ا) تخرج هو أيضاً فى مدرسة الهندسة بباريس ، وكان كمعظم طلابها مشايعاً لسان سيمون مناصراً لفكرة الجمهورية . وكان أوجست كونت معيداً له بهذه المدرسة ، وكان جول لكيي قريناً له وصديقاً ، وقد قال هو عنه « إنه الرجل الذى قشع الغشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين وما العلاقة بين الحرية والإيمان » فكانت الحرية الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته إلى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهراً ضروريًّا لقانون كلى أو لموجود مطلق أعنى الآلية العلمية والجبرية التاريخية والدين . وقادته دراسته الرياضية إلى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهى ممتنع وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهياً ، فكان التناهى ركناً آخر من أركان مذهبه ساقه إلى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتندرج من شيء إلى آخر تدرجاً متصلا ، وجاء هذا النقد موافقاً لمواقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنط وهيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ، أى بأن ليس هناك سوى ظواهر وأن ظاهرة ما لا تفهم إلا باعتبارها مركبة من ظواهر أخرى أو داخلة فى تركيب ظواهر أخرى ، فكان هذا الموقف الركن الثالث من أركان مذهبه وجاء مطابقاً للركنين الأولين ، فإن متناقضات العقل التى حصرها كنط تحتم علينا الاختيار بينها ، وإنما تختار القضايا التى تثبت للعالم خصائص متناهية فنعدها صادقة ونعد نقائضها كاذبة ، بخلاف ما ذهب إليه كنط من أن القضايا ونقائضها غير قابلة للتفنيد ، وساقه هذا الاعتبار إلى فلسفة نقدية سميت بالفلسفة النقدية الجديدة néo-criticisme . وتلك هى قسمات فلسفته تجدها منبثة فى جميع كتبه .

(ب) هذه الكتب هى : « محصل الفلسفة القديمة » (١٨٤٢) « محصل

الفلسفة الحديثة » (١٨٤٤) « محاولات فى النقد العام » : المحاولة الأولى « تحليل عام للمعرفة » (١٨٥١) والثانية « فى الإنسان » (١٨٥٨) والثالثة فى « مبادئ الطبيعة » (١٨٦٤) والرابعة « المدخل إلى الفلسفة التحليلية للتاريخ » (١٨٦٤) . وكتاب « الخيال فى التاريخ » (١٨٥٧) و (علم الأخلاق » (١٨٦٩) . وفى سنة ١٨٧٢ أسس مجلة « النقد الفلسفى » نشر فيها مقالات كثيرة . ثم أسس مجلة « النقد الدينى » (١٨٧٨) لنشر البروتستانتية . وابتداء من ١٨٩١ أحل مجلة « العام الفلسفى » محل مجلة « النقد الفلسفى » ونشر الكتب الآتية : « الفلسفة التحليلية للتاريخ » فى أربعة مجلدات (١٨٩٦ — ١٨٩٨) « المونادولوجيا الجديدة »(١٨٩٦) « متناقضات الميتافيزيقا الخالصة » (١٩٠١) وبعد وفاته نشرت (١٩١٠) مراسلته مع شارل سكرتان وهى تمتد من ١٨٦٨ إلى ١٨٩١ .

(حـ) قلنا إن الحرية هى الركن الأول من أركان مذهبه . وهو يضعها وضعاً كما فعل لكيى مع اختلاف فى الطريقة ، فإنه يقول : إن العلوم لا تفحص عن مبادئها ولا عن المعانى الأساسية فيها ، ولكنها تقتصر على استخدام المبادئ لتسجيل العلاقات بين الظواهر . وفى هذه الوظيفة تنحصر قيمة المبادئ . وهذا هو السبب فى اتفاق العلماء فيما بينهم . وعلى ذلك فالعلوم متمايزة بتمايز مبادئها ، ولا يمكن سلكها فى علم كلى . وإن الخطأ الأكبر الذى يقع فيه أنصار العلم تصورهم الفلسفة على أنها العلم الأعلى الذى يضم جميع الظواهر تحت مقولة الكم فحسب فى حين أن هذه المقولة لا تنطبق إلا على أبسط الظواهر . ليست الفلسفة مثل هذا العلم ، بل إنها ليست علماً ، إذ أنها تفحص عن مبادئها الخاصة وتضعها موضع المناقشة ، فليس من مبدأ يفرض نفسه على الفكر دون منازع ، وليس من مبدأ إلا وقد وجد من شك فيه ويمكن الشك فيه . فالفيلسوف يضع مبادئه بفعل ذاتى تتدخل فيه جميع قواه ومنها الهوى والإرادة (كما ارتأى فختى) . فليس اليقين حالة انفعالية للعقل ، ولكنه حالة فعلية ، بحيث يمكن القول أن ليس هناك يقين وإنما هناك أناس موقنون . فالحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة هى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما الحرى يتفادى التناقض .

ورنوفيي فيما يخصه يختار الإيمان بالعقل واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عماد العقل .

(د) أما فكرة التناهى التى هى الركن الثانى من أركان مذهبه فتلزم من اعتبار أن كل موجود بالفعل فهو متناه ضرورة وأن كل عدد فهو جملة معينة . وليس لفكرة اللامتناهى سوى معنى واحد مقبول هو قدرة العقل على اطراد سيره دائماً ؛ وإذا ما قصدنا بها موجوداً عينياً كانت متناقضة . ولما كان العالم ، أى مجموع تصوراتنا ، خاضعاً لقانون العدد ، كان متناهياً ، ولو أن تجربتنا تعجز عن استيعابه . فليس يمكن القول بجوهر مادى ينقسم إلى غير نهاية ؛ ولا بالمكان الذى هو خاصية من خصائص المادة ، ولا بالزمان وهو متجانس متصل كالمكان ، ولا بالحركة وهى انتقال فى المكان والزمان . ولذا نستبعد الآلية التى ترد الموجودات جميعاً إلى جوهر مادى واحد ، وترد الأفعال والأحداث إلى سلسلة متصلة ، فتجعل فى العالم محلاً للإمكان والحرية . وهذا يعنى أننا نتصور الأشياء مركبة من وحدات منفصلة أو مونادات ، وأننا نتصور الأفعال والأحداث متمايزة منفصلة ، على أن المونادا ليست جوهراً روحياً كما قال ليبنتز ولكنها متقومة بالعلاقات الباطنة والظاهرة بين التصورات ليس غير ، وقانون تصور الامتداد هو الذى يحدونا إلى تصورها كأنها ذرة أو جوهر فرد قائم بذاته . كذلك ليس يمكن القول بجوهر روحى غير متناه : ما فكرة الله إلا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنط ، دون حاجة إلى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة . الله مملكة الغايات أو نظام الغائية . وإذا أردنا أن نؤمن بإله وجب أن نتصوره متناهياً حتى يكون معقولا ويدع مجالا لحريتنا . ومتى سقط اللامتناهى سقط أيضاً إمكان الانتقال بفوارق غير متناهية بين الظواهر ، ولزم أن قيمة قانون العلية محدودة ، وأن من الممكن أن توجد علل لا تكون معلولات ، أى أن توجد « بدايات مطلقة » كما يقولون ، أو أن حرية الإرادة ممكنة . وهذا هام جداً للأخلاق . ويدلنا التاريخ على أن ليس هناك قانون تاريخى كلى . وإنما هناك قوانين متعددة ينطبق كل منها على مرحلة من مراحل التاريخ . ولكل مرحلة بداية جديدة ، أى فعل حر كان يمكن أن يكون غير ما كان . البدايات الجديدة هى عظماء الرجال ، فإن ما يدلون عليه من

قدرة خالقة يشهد ببطلان القول بأن الشخصية نتيجة تطور بطيء . وإن فى المنهج التاريخى الذى يعتبر كل ما يحدث كأنه الممكن الوحيد . وعلى ذلك ينتهى رنوفيي إلى التصورية المطلقة ، ولكنه لا يبين أساس القوانين الطبيعية . ولا كيف يتحقق نظام الغائية بالقوانين الطبيعية ، ولا أصل النظام الغائى ؛ ولم ير أن فكرة الإله المتناهى هى الفكرة المتناقضة من حيث إن المتناهى لا يمكن أن يكون مبدأ أول وأن التناهى فى العدد غير التناهى فى الوجود .

(هـ) وأما نسبية المعرفة التى هى الركن الثالث من أركان مذهبه فلازمة من كوننا لا ندرك سوى تصوراتنا وعلاقاتها . والعلاقات الأساسية هى المقولات ولا تستنبط المقولات استنباطاً قياسياً أو بالتركيب الأولى كما حاول ذلك كنط ، بل تستخلص من تحليل التجربة ، وهذه إحدى النقط التى يفترق فيها رنوفيي عن أستاذه الكبير ، فإنه يقول : « لقد طلب كنط المستحيل إذ أراد أن يبرهن على أن مقولاته هى المقولات الحقة وأن ليس هناك أكثر ولا أقل من التى يوردها أما أنا فقد نهجت منهجاً تجريبياً ، ولا أدرى كيف أستطيع أن أفعل غير ذلك فليسأل القارئ نفسه إن كان هذا الجدول مرضياً مستنفداً كل مضمون التصور وهذا كل ما له على » . والمقولات تؤلف نظاماً من المعانى مرتبة ، وهذا النظام عبارة عن فلسفة ، وها هو ذا :

مقولة	قضية	نقيض القضية	المركب
(إضافة)	(تمييز)	(توحيد)	(تعيين)
عدد	وحدة	كثرة	جملة
وضع	نقطة (حد)	مكان (مسافة)	امتداد
تعاقب	آن (حد)	زمان (مسافة)	ديمومة
كيفية	فرق	جنس	نوع
صيرورة	نسبة	لا نسبة	تغير
علية	فعل	قدرة	قوة
غائية	حالة	ميل	انفعال
شخصية	ذات	لا ذات	وجدان

هذه المقولات ترجع كلها إلى مقولة الإضافة للأسباب التى تحتم القول بالنسبية . وإن مبدأ النسبية ناشئ من طبيعة شعورنا ، فإن الشعور نفسه

نسبة ، ولكنه يتميز من سائر النسب بأنه نسبة بين الأنا كذات والأنا كموضوع أى نسبة بين حدين هما شىء واحد . وهكذا كان الشعور أساس سائر النسب إذ أنها لا تتضح إلا بردها إلى هذه النسبة الرئيسية . وإذا أريد تجاوز الظواهر فليس يمكن ذلك إلا بمسلمات دينية، بشرط ألا تتعارض ومبدأ النسبية بقبول فكرة إله لا متناه . ورنوفيى يوافق هيوم على استحالة البرهنة على موضوعية علاقة العلية والخروج بوساطتها من دائرة التجربة ، ويفترق عنه بقوله إن مقولة العلة مرتبطة بطبيعة شعورنا كما تقدم ، وبقوله إن الإرادة هى أساس هذه المقولة فى الشعور ، أى أن معنى الإرادة هو الذى يجعل معنى العلة مفهوماً فلا يرد إلى معنى أسبق منه بل يجب أن يقف عنده الفكر بموجب قانون النسبية . ولكنا نسأل : هل الحد الذى يحتم علينا هذا القانون الوقوف عنده هو حد أول بذاته ، أو هو أول بالإضافة إلينا ؟ فى الحالة الأولى نصل إلى المطلق ويصبح قانون النسبية نسبياً مع أنه فى طبيعة شعورنا ؛ وفى الحالة الثانية لا يسوغ لنا كذلك اعتباره أول والوقوف عنده : فلا محيص عن التناقض . إن المنطق يقضى أن يقودنا قانون النسبية إلى اللانهاية التى يأباها رنوفيى كل الإباء فيقول بحق إن التسلسل لا يوفر لنا أى تفسير .

(و) بناء على هذه الأركان الثلاثة : ما مكان الإنسان فى العالم ؟ هناك نظريتان : إحداهما تخضع الشخص « للشىء » أى للموضوع الذى لا شخصية له ، والأخرى تتصور الأشياء بالمماثلة مع الشخص . التصويرية تحسم الخلاف وتنحاز إلى النظرية الثانية ، إذ مهما يكن من تسلط الموضوع على العقل فإن العقل يدرك أن الموضوع موضوعه هو وليس مبايناً له . فالعقل متقدم على الموضوع تقدماً منطقياً . ونحن لا نعقل العالم إلا بتأويله تبعاً لتجربتنا الباطنة وبالمماثلة معها فنعود إلى الموقف الأول للإنسان حين كان يشخص قوى الطبيعة ، ولكننا نستخدم الفلسفة ولا نجرى مع الخيال والأسطورة ، فنتصور الأشياء مونادات كما ذكرنا . ولكن المونادا عند رنوفيى جملة علاقات كما سبق القول ، فكيف تكون شخصياً ؟ نرى ههنا التعارض بين النسبية وبين النزعة الشخصية : الأولى لازمة من الفلسفة الحديثة ، والثانية لازمة من « الإرادة » التى يؤكدها العصر الحديث ويبالغ فى توكيدها .

(ز) وإذا سلمنا أن الإنسان شخص ، وأن الشخص موجود خلقى ، كما يريد رنوڤيى ، فكيف تكون أخلاق الإنسان ؟ يريد رنوڤيى أيضاً أن تقوم الأخلاق علماً مستقلاً بذاته لا يستند إلى الدين أو إلى الميتافيزيقا . والسبيل إلى ذلك فى رأيه أن نبدأ بفكرة الإنسان باعتباره « موجوداً حاصلا على العقل ومعتقداً نفسه حراً » . هذا الموجود يعلم بالتجربة أن له غايات رئيسية وأخرى ثانوية . غايات بعيدة وأخرى قريبة ، خيرات زائلة وأخرى دائمة ، خيرات يعرضها العقل وأخرى تدفع إليها الشهوة : فيحكم أن غايات معينة هى الأفضل على كل حال . وهذا هو الحكم التركيبى الأساسى الذى يتحقق فيه معنى الواجب ، أى كلما رأى العقل غاية « واجبة » التحقق بموجب قوانينه ، رآها فى الوقت نفسه « واجبة » الطلب بالإرادة : وحينئذ تنشأ واجبات الإنسان نحو نفسه . فإذا تصورناه فى علاقة مع الطبيعة نشأ واجب احترام كل ما يتصف بالنظام والعقل . وإذا تصورناه فى علاقة مع الحيوان ثم مع إخوانه فى الإنسانية نشأ واجب العدالة ، ونشأت مع العدالة معانى الكرامة والاحترام والحقوق والواجبات . وهكذا يتم علم الأخلاق العقلى . ولكن رنوڤيى لا يسوغ الانتقال من الوجوب العقلى إلى إلزام الإرادة ، ونحن هنا بين حدين متباينين . إن هذا الانتقال لا يسوغ إلا بالتدليل على أن الوجوب العقلى يريده إلزاماً للإرادة مشرع هو خالق العقل والإرادة . وهذا التسويغ ، وتسويغ تعريف الإنسان بأنه موجود عاقل حر خلافاً للمذهب الحسى مثلا ، يرجعان إلى الميتافيزيقا ؛ فعلم الأخلاق علم تابع وليس علماً مستقلاً . وفلسفة رنوڤيى فى جملتها قائمة على التصورية وما تستتبعه من نسبية أوشك وعلى خلط بين اللانهاية التى تعنى عدم التعيين ، واللانهاية التى تعنى كمال الوجود بالفعل . وتشخيص الأولى تناقض ، وتشخيص الثانية يحتمه معنى العلة الأولى الذى يحتمه النظر فى الوجود ، كما أوضحنا غير مرة وسنضطر إلى إيضاحه غير مرة ، إذ أن هذا الخلط شائع .

الفصل الثالث

فلاسفة الحرية (طبقة ثانية)

١٨٤ – فليكس رافيسون (١٨١٣ – ١٩٠٠) :

(ا) هو زعيم هذه الطبقة الثانية . كان فى العشرين لما أعلنت أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ، بناء على اقتراح ڤيكتور كوزان ، عن مسابقة فى « ميتافيزيقا أرسطو ، عرضها ومناقشتها » فعالج الموضوع وفاز بالجائزة . ثم عاد إلى رسالته يتوسع فيها ويتعمق حتى صارت الكتاب المشهور الذى صدر جزؤه الأول سنة ١٨٣٧ (وهو المخصص لأرسطو) وصدر الثانى سنة ١٨٤٦ (وهو مخصص للفلسفة اليونانية بعد أرسطو وتأثرها به) . فى هذه الدراسة وجد أن الحياة ، النامية منها والحاسة والناطقة ، لا ترجع إلى المادة بل إلى قوة ذاتية أو نفس ؛ وأن علة الحياة والحركة فى الطبيعة نزوع يدفع بها صوب « العقل الإلهى » الذى هو موجود حقاً وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية . ووجد فى الفلسفة الأرسطوطالية مدخلا إلى المسيحية : ذلك بأن أرسطو يقول إن الخير بالذات الذى تنزع إليه الطبيعة يجهل الطبيعة ، وأن المسيحية تعلم أن الله محبة تتنزل إلى مخلوقات فيتصل الفعل بالقوة والمثال بالواقع .

(ب) وفى الوقت نفسه (١٨٣٨) تقدم برسالة للدكتوراه « فى العادة » يبين فيها أن العادة تظهرنا ، فى داخل الوجدان ، على اتصال الروح بالمادة ، خلافاً لما يذهب إليه ديكارت وكثيرون غيره من انفصال وثنائية . أصل العادة فكر وإرادة ، أى تصور غاية واتخاذ الوسائل لتحقيقها ، فإذا ما تحققت تناقص الفكر والإرادة والشعور شيئاً فشيئاً حتى تنمحى وتبقى العادة حاجة حيوية وميلا يخرج إلى الفعل من تلقاء ذاته . فالعادة لا تفسر إلا بتكوين تلقائية فاعلية هى بمثابة وظيفة جديدة تختلف عن الفعل الآلى من جهة وعن الفعل المروى من جهة أخرى ؛ لأن العادة فكرة متحققة فى المادة . وبها تفهم تلقائية النزوع فى الكائن الحى وفى الطبيعة ، كما تفهم لاشخصية الطبيعة مع نزوعها الذاتى إلى غايات ، فإن كلتا هاتين الحالتين فكرة منطبعة فى مادة . وإذن فليست الطبيعة

قوة عمياء تعمل كآلة ، وليست الآلية هى الأصل ، إنما الأصل الغائية تستخدم الآلية بحيث لما كانت هذه لولا تلك . وهكذا ميز رافيسون الحياة من المادة البحتة وبين لمعاصريه فكرة الصورة والعلية الصورية وفكرة الغاية والعلية الغائية على مارأى أرسطو . وستظل فكرةالحياة هذه إلى وقتنا محور مذاهبعدة . ولا شك أنه مدين بها لأرسطو ، ولو أن مصادر أخرى تضافرت على تأييدها عنده : منها مين دى بيران ، وشلنج وقد كان استمع إلى دروسه فى مونيخ ، ومدرسة الطب بمونبلي التى كانت معروفة بالمذهب الحيوى تعارض به المادية .

(حـ) وفى ١٨٦٧ نشر له « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر » يعود فيه إلى هذه الآراء بالشرح والتأييد . يميز أولا بين طريقتين فى الفلسفة . إحداهما تحلل الأشياء إلى أجزاء جامدة وتزعم أن الأشياء مجموعات من هذه الأشياء ليس غير ، فتفسر الحى بالميت وترد الأعلى إلى الأسفل ، وهذا دأب المادية والآلية ؛ والطريقة الأخرى تعنى بما بين الأجزاء من تركيب وانسجام بناء على وجهة مشتركة ، فترى الحياة فى كل شىء ، وتفسر الأسفل بالأعلى ، وهذه طريقة الروحية . ثم يقول إن الفلسفة الفرنسية تتجه هذه الوجهة الثانية : فقد قال أوجست كونت فى المجلد الأول من « دروس الفلسفة الواقعية » إن ظواهر الحياة من جنس ظواهر الجماد سواء بسواء ، وبعد ثمانى سنين استثنى حياة الحيوان ، وفى المجلد الأخير استثنى النبات أيضاً ؛ وكلود برنار[1] أثبت أولا القانون الآلى حتى إذا ما أنعم النظر فى ظواهر الحياة أعرب عن اعتقاده « بفكرة موجهة » بل « خالقة » هى العلة الحقة للجسم الحى . وهذا الاتجاه يلاحظ عند جميع الفلاسفة والعلماء الذين يتعمقون طبيعة الحياة . ولما كانت حياتنا الباطنة أقرب وأوضح صورة للحياة ، كان هذا الاتجاه مؤذناً بقيام مذهب جديد هو « الواقعية الروحية » تتصور الوجود على مثال الوجدان .

١٨٥ — جول لاشليي (١٨٣٢ — ١٩١٨) .

(ا) هو ثانى أعلام هذه الحركة . مصنفاته قليلة العدد صغيرة الحجم ، ولكنها

---

(١) فسيولوجى مشهور (١٨١٦ — ١٨٧٨) معروف بكتاب عنوانه « مدخل إلى دراسة الطب التجريبى » حيث يصف المنهج التجريبى بالتفصيل . وقد نقل هذا الكتاب إلى العربية الدكتور يوسف مراد .

غاية فى الرصانة والعمق . وهى لا تعدو رسالتين للدكتوراه (١٨٧١) إحداهما « فى أساس الاستقراء » والأخرى « فى طبيعة القياس » ومقالات أهمها مقال « علم النفس والميتافيزيقا » (١٨٨٥) . يضاف إلى ذلك تدريسه بمدرسة المعلمين العليا . وكان قصير الأمد . وتأثيره الشخصى فى توجيه الأفواج المتتالية من الطلاب .

(ب) إنه ينتمى إلى تصويرية كنط ويتعمق بنوع خاص « نقد الحكم » (٩٦ ج) ويعمل على إعادة مبدأ الغائية إلى مقامه بين المبادئ الأولى والدفاع عنه ضد الآلية والجبرية . فبين أن الاستقراء العلمى يقوم على فكرة العلة الغائية لا على فكرة العلة الفاعلية . إن فى الطبيعة نوعين من القوانين : نوعاً يشمل قوانين آلية تنطبق على ظواهر جد بسيطة . ونوعاً يشمل القوانين الكيميائية وبخاصة القوانين البيولوجية وهى تعبر عن علاقات جد مركبة وتعمل دائماً بحيث يحدث عنها دائماً عين النتائج أى عين الأنواع الكيميائية وعين الأنواع النباتية والأنواع الحيوانية . وذلك بالرغم من تعقد التركيب وكثرة الشروط والظروف المطلوبة . فلو كان العلم يقوم على الآلية فحسب لوجب الاقتصار على القول بأن المركبات الكيميائية والكائنات الحية تحدث فى المستقبل نفس الأنواع « إذا توفرت لها الشروط المطلوبة » : ولكن العلم لا يستعمل هذه الصيغة الشرطية . ونحن نعتقد أن الشروط جميعاً متوافرة بالفعل . فتصور القوانين الطبيعية . ما خلا عدداً يسيراً من القوانين البسيطة . يقوم على مبدأين متمايزين : مبدأ بموجبه تؤلف الظواهر سلاسل يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق . وهذا مبدأ الآلية ؛ ومبدأ بموجبه تؤلف هذه السلاسل أنظمة يتعين فيها وجود الأجزاء بفكرة الكل : و « الكل الذى يحدث أجزاءه » علة فاعلية . فيجب أن نضع إلى جانب الآلية . أو بالأحرى فوقها ، « مبدأ نظام يسهر . إن جاز هذا التعبير ، على استبقاء الأنواع الكيميائية والأنواع الحية » .

(حـ) مبدأ الغائية إذن هو القانون الذى يخضع له العالم . وليس يعنى هذ أنه من وضع الفكر الإنسانى فى محاولته فهم العالم . فإن الفكر نفسه جهد نحو غاية . نزوع إلى الخير وإلى تمام الوجود . « إن المسألة العليا فى الفلسفة . وقد تكون مسألة دينية أكثر منها فلسفية . هى الانتقال من المطلق الصورى إلى المطلق

العينى الحى ، من فكرة الله إلى الله . فإذا أخفق القياس فى هذه المهمة فعلى الإيمان المخاطرة وعلى الدليل الوجودى أن يدع مكانه للرهان » أى لرهان پسكال كما يقول فى مقال عنه (١٩٠١) . فهو من الذين يلجأون إلى الإيمان لمجاوزة حدود الفكر وحدود الطبيعة . وقد كان كاثوليكياً مؤمناً ورعاً . ولكنه لم يجد إلا هذه الطريقة للتملص من مذهب كنط ، والطريقة الوحيدة السائغة هى الإيمان أولا بموضوعية الفكر فتلزم عنها موضوعية سائر ما يتأدى إليه الفكر .

١٨٦ — إميل بوترو (١٨٤٥ — ١٩٢١) :

(ا) أستاذ بالسوربون حمل هو أيضاً على الآلية ودافع عن الغائية . رسالته للدكتوراه « فى إمكان قوانين الطبيعة » (١٨٧٤) ترمى إلى الفحص عما إذا كانت الضرورة العقلية هى التى تتحقق فى الأشياء كما يدعى الآليون ، أو أن فى العالم ما يظهرنا على شىء من الإمكان ، وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها ، بل يكون لها أسبابها فى علل أرفع منها . والواقع أن هنالك من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود ، وفى هذه الدرجات المترتبة من الأقل كمالا إلى الأكمل فالأكمل ، كل درجة فهى ممكنة بالإضافة إلى الدرجة السفلى ، فى حين أن الآلية تقوم على وحدة مادة الوجود وتعادل القوى المادية وعلى أن الدرجات درجات تركيب هذه المادة وقواها لا أكثر ، والحقيقة أن لا معادلة بين الجسم وعناصره ، وبخاصة إذا اعتبرنا الجسم الحى من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان . لذا كنا عاجزين عن أن نقول مبدئياً أى جسم ينتج عن عناصر معينة ، وكنا مضطرين للرجوع فى ذلك إلى التجربة . بل إن الإمكان يتزايد من درجة إلى أخرى ، وكلما مضينا من العلوم المجردة إلى المشخصة غلبت وجهة الحركة والقوة على وجهة السكون والمعادلة وحلت الكيفية محل الكمية . فى ميدان الحياة يستحيل قياس القوة الحيوية إذ أنها ترجع إلى الكيف لا إلى الكم ؛ ولا ينحصر الفرق بين الحياة والمادة فى هذا فقط ، فإننا نلاحظ أيضاً أن الحى ينمو وينقص ، يرقى وينحط ، أى أن له تاريخاً وليس للمادة البحتة تاريخ . ثم إنه لا سبيل إلى ملاحظة تعادل القوة فى الوجدان ، وإنما الواضح البين أن الوجدان يستخدم القوة كأداة . وهكذا نرى أن « الواقعية » إذا فهمت على وجهها جاءت مع الروحية من حيث إن

سلم الموجودات يرينا الحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب الآلية حتى « إذا ما تركنا الوجهة الخارجية التي تبدو فيها الأشياء كأنها موجودات جامدة محدودة ، لكي نلج إلى أعمق أعماق أنفسنا وندرك ذاتنا في منبعها ، إن أمكن ، وجدنا أن الحرية قوة لا متناهية . ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقاً » (ص ١٥٦) أي كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية ، فإن « الله هو الموجود الذي نحس فعله الخالق في أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه » . فعلة الإمكان في العالم قوة خلق وتغيير نازلة من عل ، من الله نفسه ، ومتغلغلة في جميع درجات الوجود على قدر الجهد الذي تبعثه جاذبية المثل الأعلى . وهي جاذبية فنية إلى أجمل الصور ، وجاذبية خلقية إلى فعل الخير . إن الله الحي علة الإمكان في العالم لأنه حياة وحرية.

(ب) هذا المذهب يكشف لنا عن سبب اختيار بوترو لموضوع رسالته الثانية « في الحقائق الأزلية عند ديكارت » فقد أراد أن يفحص عن الإمكان في ذات الله . وظل يتتبع فكرة الإمكان هذه حتى خصص لها كتيباً عنوانه « فكرة القانون الطبيعي في الفلسفة المعاصرة » (١٨٩٥) يوسع فيه مجال الإمكان حتى يجعل من القوانين الطبيعية مجرد مناهج وجدناها للملاءمة بين الأشياء وعقلنا وللتصرف في الأشياء لتحقيق رغباتنا . كذلك يقول في جميع المعاني التي تكونها لفهم الأشياء . بحيث لا يحق لنا أن نضيف قيمة مطلقة للتمييز بين التفكر والحركة مثلا . ولسائر المعاني والتمييزات ، إذ أنها تعبر عن طريقتنا في النظر إلى الأشياء لا عن أحوال الأشياء أنفسها .وهذا ميل إلى محو موضوعية القانون الطبيعي ، وإلى التصورية في مسألة المعرفة . وهذا الميل المزدوج منتشر في أيامنا . سنصادفه عند أصحاب البراجماتزم وعند برجسون وكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين رأوا معارضة الآلية والجبرية بهذا الإنكار البات فقلبوا آية « العلميين » رأساً على عقب.

(ح) وقد كان بوترو أستاذاً ممتازاً لتاريخ الفلسفة ، ورائده مذهبه هذا . ففي المقدمة التي مهد بها لترجمة كتاب تزلر في الفلسفة اليونانية (١٨٧٧) يؤيد هذا المؤلف ضد هجل في القول بالإمكان في التقدم التاريخي الذي هو تاريخ العقل . وكذلك الحال في دروسه على كنط (وقد نشرت أولا في « مجلة الدروس والمحاضرات » ثم جمعت في مجلد ظهر سنة ١٩٢٦) وفي مقدمته لمونادلوجيا ليبنتز . وفي « دراسات في تاريخ الفلسفة » (١٨٩٧) و « دراسات جديدة في تاريخ

الفلسفة » (١٩٢٧) و « دراسات فى تاريخ الفلسفة الألمانية » و « دراسات فى الأخلاق والتربية » . وفى كتبه : « پسكال » (١٩٠٠) و « نفسية التصوف » (١٩٠٢) و « العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة » (١٩٠٨) و « وليم جيمس » (١٩١١) . وطريقته فى تأريخ الفلسفة مثال يحتذى ، فهى موضوعية تعرض المذاهب على الصورة التى وضعها عليها أصحابها ، وتعقب عليها تعقيباً مقتصداً ، فى أسلوب ناصع رصين .

١٨٧ — ألفريد فويى (١٨٣٨ — ١٩١٢) :

(ا) بعد أن صنف كتاباً فى « فلسفة سقراط » (فى مجلدين) وآخر فى « فلسفة أفلاطون » (فى أربعة مجلدات) شرع ينشر مذهباً خاصًّا مؤداه أن من المستحيل اعتبار الظاهرة الوجدانية عرضاً طارئاً على التغير العصبى ، كما يقول الماديون ، فإنها لو كانت كذلك لكانت عديمة النفع للحياة وانقرضت وظيفة التفكير ، وإن قليلا من التأمل يرينا أن الفكرة (أى الظاهرة الوجدانية) هى قوة تبعث فكرات أخرى وتدفع إلى العمل . أجل إن كل فكرة فهى قوة وميل إلى الحركة يتحقق من تلقاء ذاته إذا لم تعارضها فكرة أخرى . فلا ينبغى التمييز بين عقل وإرادة ، أو بين فكرة معلومة فحسب وفعل يحققها . والفكرة التى هى قوة . وهذا اسم نظريته (Idée-force) تسمح لنا بإنقاذ القيم الروحية التى يتهددها المذهب المادى كما يبدو فى نظرية التطور إذ يضع القوة فى الطبيعة الخارجية ويجعل النفس تابعة لها منفعلة بها . فمسألة الحرية مثلا تحل بأن الموجود الذى يعتقد نفسه حرًّا تختلف سيرته عن سيرة الذى يعتقد نفسه مجبراً ، فإنه يغير من شأنه ، وهذه خاصية الموجود المشارك فى الحياة الروحية بينما خاصية المادة الجمود ومطاوعة القوانين الآلية . فما علينا إلا أن نؤمن بالحرية حتى تصير الحرية أمراً واقعاً (كتاب « الحرية والجبرية » ١٨٧٢) .

(ب) ثم طبق فويى نظرية الفكرة التى هى قوة على الوجود بأسره . فذهب إلى أن كل موجود فهو متقوم بفكرة هى قوة تبدو صورتها الأولية فى النزوع الغامض إلى البقاء ثم تنمو بالتطور من اللاشعور فى الجماد إلى الشعور الواضح فى العقل الإنسانى . حتى إذا ما بلغت إلى هذه الدرجة كانت كفيلة بتحقيق

فكرات روحية صرف بمجرد أن تؤمن بها إيماناً وطيداً : فرغبتنا فى تنظيم حياتنا وتوحيدها تؤدى بنا إلى توكيد الحرية والأنا الشخصى ؛ ورغبتنا فى توحيد العلم ورغبتنا فى نصب مثل أعلى للأخلاق ، تؤديان بنا إلى توكيد وجود الله لكى نجد فى فكرة الله التفسير النهائى للوجود والمثل الأعلى الذى ننشده . فالفكرات الروحية من خلقنا وتتحقق موضوعاتها بفعلنا . طبق فويى نظريته هذه فى الكتب الآتية : « تطور الأفكار التى هى قوات » (١٨٩٠) و « علم النفس والأفكار التى هى قوات » (١٨٩٣) و « الأخلاق والأفكار التى هى قوات » (١٩٠٧) و « محاولة فى تأويل للعالم » (نشر فى العام التالى لوفاته) . وله كتب أخرى فى نقد المذاهب المعاصرة من وجهته هو ، وكتب فى معالجة المشاكل الاجتماعية القائمة . وقد كان كثير التأليف فضفاض الأسلوب قليل الجدوى .

١٨٨ — جان مارى جيو (١٨٥٤ — ١٨٨٨) :

(ا) تلميذ فويى . اهتم بالأخلاق وبالفن. عرض « أخلاق أبيقور » عرضاً لطيفاً ، وعرض « الأخلاق الإنجليزية المعاصرة » ونقدها نقداً عسيراً . وفصل مذهبه فى كتابين : أحدهما « الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء » والآخر « إلحاد المستقبل » . وعالج « مسائل الفن المعاصر » ونظر فى « الفن من الوجهة الاجتماعية ونظم « أشعار فيلسوف » .

(ب) مذهبه أن فلسفة الأخلاق يجب أن تبنى على العلم وحده ، فتستمد مبدأها من التجربة ، ويكون « الأمر » فيها أخف مما هو فى الأخلاق المرعية ، بل لا يكون فيها أمر. أما الشرط الأول فلا يتوفر فى المذاهب التى تنصب « الخير » مثلا أعلى وقاعدة ، فإن فكرة الخير ميتافيزيقية ؛ ولا فى المذاهب التى تتخذ « السعادة العامة » مبدأ ، فإن هذه المذاهب تعرض على الفرد منذ البداية هذه الغاية التى تسمو عليه ، فى حين أن الأخلاق العلمية يجب أن تبدأ بغاية فردية ؛ ولا فى المذاهب التى تقوم على طلب اللذة ، إذ أن « طلب اللذة ما هو إلا نتيجة المجهود الغريزى لصيانة الحياة وتنميتها » . فالمبدأ الحق هو « غريزة الحياة » هذه التى هى غريزة كلية والتى هى « أعمق ما فى الوجود والمثل الأعلى الذى لامحيص عنه » . وعلى ذلك « يكون المثل الأعلى النشاط بمختلف مظاهره ، أو على الأقل

بالمظاهر التى لا تتعارض ، أو التى لا تسبب خسارة ذات بال من القوة » . وإذا تعمقنا هذا المبدأ حققنا الشرط الثانى للأخلاق العلمية فبلغنا إلى أخلاق خلو من الإلزام والجزاء .

(ح) ذلك بأن الحياة ليست بقاء فحسب ولكنها ميل إلى النماء والفيض واندفاع إلى بذل الذات . ولنا شاهد على ذلك فى الولادة التى هى جود بالذات . وفيما يبين عنه ترقى الأنواع الحيوانية وتعقدها من حياة متزايدة متنوعة . « الحياة هى الخصب والخصب هو الوجود الحق » . « أما الأنانية فتضييق لدائرة نشاطنا ينتهى إلى إقفار هذا النشاط نفسه وإفساده » ؛ فالأنانية فى الواقع بتر الحياة وانتقاصها . وهكذا تجاوز وجهة النظر الفردية ، فإن الفرد لا يستطيع أن يحيا تمام الحياة إلا فى المجتمع وبالمجتمع . وهو يجد فى الروابط الاجتماعية واللذات الفنية والحياة الخلقية بما فيها من بذل وتضحية ، مصادر عواطف رفيعة جميلة قوية لا تقاس إليها عواطف الحياة الحيوانية ، بدليل أن الذى يتذوقها يحس باستحالة الاستغناء عنها فالإنسان القوى الحيوية يرى نفسه مدفوعاً نحو هذه الحياة العالية وما تتطلبه من مغامرة ومخاطرة ، بغير إلزام من خارج ولا جزاء يرجى . يسقط الأمر الخلقى إذن ولا يبقى إلا « معادلات له » هى : الشعور بقدرتنا الباطنة على أن نعمل أعظم فأعظم ، وتأثير الفكر على العمل . والتعاطف المتزايد والصفة الاجتماعية المتزايدة للذاتنا وآلامنا ، وحب المغامرة والخطر ولذة الجهاد ، وحب الفرض الميتافيزيقى الذى هو ضرب من المغامرة فى الفكر . وأما الجزاء ففكرة منقودة من نواح عدة ، وهى لا تفهم إلا من وجهة المنفعة الاجتماعية لا من الوجهة الخلقية .

(د) وعلى هذا النسق ينهج جيو فى معالجة المسألة الدينية ، فإنه يكرر الاعتراضات على وجود الله الواردة فى تاريخ الفلسفة ، ويلح فى الاعتراض المأخوذ من وجود الشر فى الطبيعة وفى الإنسان . ثم يقول إن العاطفة الدينية تظل قائمة بعد الإلحاد . فما هى إلا الشعور بتبعيتنا مادياً وخلقياً واجتماعياً للكون ولمنبع الحياة المتدفقة فيه . ولكنه فى الواقع يبدد الدين والأخلاق جميعاً . أين الخلقية فى مذهبه ؟ إن صاحب اللذة يبذل من ذاته وماله بذلا عنيفاً فى سبيل غايته ، وما من أحد يعتبر سيرته خلقية . فإن قيل إن الحياة الرفيعة هى الجديرة بأن تحيا ، قلنا : وإذن فليس المثل الأعلى مطلق الحياة ومطلق البذل . بل لابد من قاعدة

تتوخى لبذل الحياة . وإن القاعدة ، وإن المفاضلة بين حياة رفيعة وحياة دنيئة ، ليستا من « العلم » فى شىء ولكنهما تعتمدان على الميتافيزيقا التى لا يريدها جيو . فإذا ما سلمنا بتفضيل الحياة الرفيعة فإنما نسلم لأننا نراها الجديرة بالإنسان من حيث هو إنسان ، وهذه الصلة بين الماهية الإنسانية وضرب من الحياة يلائمها دون سواه ، هى « الوجوب العقلى » الذى تحدث عنه رنوڤيي والذى هو أصل الإلزام الخلقى كما قلنا فى الموضع . كذلك الجزاء ما هو فى الحقيقة إلا أثر العمل . أما إذا كانت الأفعال صادرة عن مجرد فيض من باطن تصاحبه لذة معينة ، دون غاية مفضلة وقاعدة محترمة . فقد عدنا إلى مذهب اللذة وقد ساوت أفعالنا سائر الأفعال التلقائية و بطلت أن تكون خلقية . وإن جيو ليحاول أن يوجد نوعاً من الإلزام بقوله إن الفرد لا يحيا تمام الحياة إلا بالمجتمع ولكنه يقع فى نفس الخطأ الذى ألحف فى مؤاخذة النفعيين عليه إذ يريدون الفرد على أن يفضل المنفعة العامة بعد أن يقولوا إن المنفعة الخاصة هى الأصل والمبدأ ، ولم ير أن الأنانى المسترشد بمذهب الأنانية فى حل من استغلال المجتمع والإفادة منه ما استطاع إلى الإفادة سبيلا . هذا عن الأخلاق . أما عن الدين فإن الشعور بالتبعية للكون لا ينقلب عاطفة دينية بمعنى الكلمة إلا إذا اعتقدنا أن وراء الكون أو فوقه إلهاً شخصياً هو خالقه ومنبع الحياة المتدفقة فيه . وفى هذه الحالة لا يتصور الدين بغير عقيدة تشتمل على صفات لازمة للإله وعلاقة بيننا وبينه ، وجيو لا يريد عقيدة لأنه أراد « العلم » دون العقل والميتافيزيقا ، وهذا عيب مشترك بين هذه المذاهب التى تصدت لإثبات الحرية والروحية بالتجربة فحسب : وليست التجربة بذاتها برهاناً إذا لم تستمد من العقل مبدأ البرهان .

المقالة الثالثة

الفلسفة فى ألمانيا

١٨٩ — تمهيد :

(ا) شغلت ألمانيا بفلسفة كنط وفلسفة هجل، فقام فيها لكل منهما أشياع شارحون مؤيدون ، وآخرون أحرار بعض الشيء . كما قام معارضون . ولن نقف هنا عند تاريخ الحركة الكنطية . فإنها لا تتضمن شيئاً جديداً . ولن نقف عند تاريخ الهجلية بأكثر من القول بأن فريق التلاميذ الأمناء دعوا بحزب اليمين أو المحافظين لتمسكهم بالنتائج التى وصل إليها هجل واعتبرها مطلقة بالرغم من قوله بالصيرورة ، وهذه النتائج هى الفلسفة التصورية والديانة المسيحية والفن الرومانتى والدولة البروسية البيروقراطية ؛ وأن فريق التلاميذ الأحرار وكانوا أكبر عدداً وأعظم قدراً ، دعوا بحزب اليسار أو التقدميين ، تمسكوا بالمنهج فقالوا ليس للحقائق صفة نهائية من حيث إنها صورة مختلفة للروح المطلق وإن هذا الروح يتقدم باستمرار . وراحوا يعيدون النظر فى الدين والاجتماع وفقاً لهذا المنهج . أما فى الدين فقد نبتت فكرة تنافس غير واحد منهم فى التدليل عليها ، وهى أن المسيحية نتاج الضمير الإنسانى ، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شلير ماخر (١٧٦٨ — ١٨٣٤) وزعم شتراوس (١٨٠٨ — ١٨٧٤) فى كتابه « حياة يسوع » (١٨٣٥) أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر . وأنه يجب أن نستعيض عن فكرة المسيح التاريخى بالفكرة الهجلية التى ترى فى المسيح مثلا أعلى هو الإنسانية مؤلهة . وشتراوس إلى ذلك يمضى بالهجلية صوب المادية . وذهب فويرباخ فى كتابه « ماهية المسيح » (١٨٤١) إلى أن خلاص العالم يقتضى العدول عن المسيحية بل عن كل دين يؤمن بإله مفارق ، فما هذا الإله سوى خيال يخلع عليه الإنسان كمالاته الخاصة ، ما هو إلا المثل الأعلى للإنسان أو الإنسان كما يجب أن يكون وكما سيكون .

(ب) وفى هذه المقالة نستعرض ثلاث طوائف من الفلاسفة : الطائفة الأولى تشمل ثلاثة كان لكل منهم مذهب ميتافيزيقى ومشاركة فى علم النفس ، وهم لوتزى وفخنر وفوندت . والطائفة الثانية تتألف من الماديين ، وأشهرهم كارل ماركس . والطائفة الثالثة تضم اثنين عنيا بالأخلاق ، وهما هارتمان ونيتشى .

الفصل الأول

ميتافيزيقا علم النفس

١٩٠ — لوتزى (١٨١٧ — ١٨٨١) :

(ا) كان يجمع بين الميل إلى الفلسفة والميل إلى العلم ، فحصل من جامعة ليبزج على الدكتوراه فى الفلسفة والدكتوراه فى الطب . وعين أستاذاً للفلسفة بجامعتى جوتنجن وبرلين . له كتاب فى « ما بعد الطبيعة » (١٨٤١) يفسر فيه العالم بثلاث ممالك مترتبة : الأولى « مملكة القوانين الكلية الضرورية التى هى شرط لكل وجود ممكن » : وهنا تنطبق نظرية كنط فى المقولات ، وبواسطتها يمكن وضع الأسس التى تقوم عليها العلوم ؛ لكن لا يمكن استنباط أية ظاهرة . والمملكة الثانية « مملكة الظواهر » وهى تدرك بالحواس وليس لنا من سبيل آخر لإدراكها . والمملكة الثالثة « مملكة القيم » نرى فيها الموجودات تتوجه إلى « الخير بالذات » . فى هذه المملكة ، أى بهذا الخير بالذات ، يصل حدسنا للعالم إلى الوحدة ، فنثبت وحدة الجوهر فى العالم . ونحن نثبتها أيضاً باعتبار استحالة التفاعل بين الأشياء ، فإن الفعل عرض والعرض لا ينتقل بذاته . وعلى ذلك لا يؤثر الشيء المعروف فى العارف ؛ ولا يؤثر الجسم فى النفس أو النفس فى الجسم . كل تفاعل فهو وهم ، والأجسام مجرد ظواهر والنفوس فيوضات من الجوهر الأوحد ، والفعل الذى يبدو متعدياً هو فعل حادث بين موجودين متناهيين حدوثاً ظاهرياً فقط ، والحقيقة أنه فعل المطلق فى ذاته .

(ب) على أن لوتزى يعدل هذا المذهب فى كتاب « علم النفس الطبى » (١٨٥٢) وكتاب « العالم الأصغر » أى الإنسان (فى ٣ مجلدات : ١٨٥٦ — ١٨٦٤) فإنه يبدأ بوحدة الأنا المدرك بالحدس على أنه جوهر ، ويدلل على روحانيته ، ويدفع عنها اعتراضات الماديين ، ثم يستند إلى طموح النفس إلى الكمال فيقول بوجود روح أعظم وشخص متمايز منا وهو الذى رتب الكل تبعاً للخير : « إن الموجود الحق الذى هو موجود والذى يجب أن يوجد ، ليس المادة ، وليس من باب أولى المثال الهجلى ، ولكنه الله الروح الحى الشخصى وعالم

الأرواح الشخصية التى خلقها ، وذلك هو مكان الخير بالذات وسائر الخيرات».
كذلك يثبت موضوعية الظواهر باعتبارها موضوعات العلوم الواقعية ، ويحاول أن يفسر هذه الموضوعية دون الخروج على التصورية فيعرض نظرية « العلامات المكانية » .

(ج) هذه النظرية مقصورة على إدراك المكان باللمس والبصر ، وهى ترمى إلى بيان أن التأثيرات الواردة من خارج على العين وعلى سطح الجسم متمكنة ومختلفة بعضها من بعض بأمكنتها : فكل نقطة من الشبكية أو أديم الجلد تنفعل بكيفية خاصة بها وكل تأثير يعرض للشعور له طابع متميز ، وهذا الطابع هو « العلامة المكانية » وهى إحساس عضلى مصاحب للتأثير اللمسى أو البصرى ، وهى « نظام من الحركات » أو من الميول للحركة يبعثها كل تأثير : وهى أيضاً « موجة الإحساسات الثانوية » إذ أن كل تأثير على نقطة من الجسم فهو يحدث فى المنطقة المجاورة توتراً أو ضغطاً يعين مكان التأثير فى الجسم تعييناً دقيقاً . هذا هو الحل الذى رآه لوتزى وسطاً بين التصورية القائلة إن إدراكنا إنما ينصب أولا وبالذات على ظاهرة وجدانية ، وبين الوجودية التى تضع فى الخارج مقابلات للظواهر . فيحاول هو تفسير الانتقال من الأثر الجسمانى إلى الإدراك النفسى باعتبار اختلاف الأمكنة اختلافاً فى الطابع أو الكيفية .

١٩١ فخنر (١٨٠١ — ١٨٨٧) :

(ا) أستاذ بجامعة ليبزج. عرف أولا بمذهب ميتافيزيقى لم يكن ليذكر لولا غرابته فى العصر الحديث وتأثيره مع ذلك فى بعض المفكرين الأميركيين ومنهم وليم جيمس . فإنه يذهب فى كتابه « زند أفستا أو أمور السماء وما بعد الموت » إلى أن الميتافيزيقا علم حق يقوم على حاجة فينا للإيمان بمبدأ عدل وخير ، وأن الدليل الأقوى على وجود هذا المبدأ هو كوننا نبحث عنه ولا يسعنا إلا أن نبحث عنه . ثم إن معيار الإيمان فائدته العلمية ، ولهذا الإيمان فائدة كبرى . ومنهج الميتافيزيقا تصور العالم على مثال وجداننا ، فكما أن موضوع العلم الطبيعة المنظورة المعلومة بالملاحظة والاستقراء ، فكذلك موضوع الميتافيزيقا باطن الطبيعة يدرك بالحدس الباطن . هذا الحدس يظهرنا على أن الوجدان تقدم أفعال من الماضى

إلى الحاضر فإلى المستقبل ، وأنه كثرة أفعال فى وحدة غير متجزئة . فالعالم من ثمة وحدة حاصلة على نفس الخصائص ، إلا أنه غير محدود . العالم وجدان واحد هو وجدان الله ؛ وكل وجدان ، مع تميزه من غيره فى الظاهر ، فهو مظهر من الوجدان الكلى . والكواكب ملائكة السماء ، والأرض متنفسة لأنها كل منظم بفصولها المطردة ؛ وأجزاؤها نفوس الموجودات الأرضية من نبات وحيوان وإنسان ، وهذه النفوس بالإضافة إليها كأفكارنا بالإضافة إلى أنفسنا .

(ب) لكن شهرة فخنر قائمة على أنه مؤسس علم النفس الفيزيقى ، ولو أنه يضيف هذا الشرف إلى أرنست هنريخ ڤيبر (١٧٩٥ — ١٨٧٨) أستاذ التشريح بجامعة ليبزج الذى كان بدأ تجاربه فى قياس الإحساسات سنة ١٨٣٠ وبعد ست عشرة سنة أعلن القانون المعروف باسمه وهو : « إن الزيادة فى قوة المؤثر الضرورية لإحداث أقل زيادة مدركة فى الإحساس ، هى كسر مطرد من هذه القوة » . وهذا القانون صحيح على وجه التقريب فى الإحساسات المتوسطة القوة ، ولكنه لا يعنى أن القياس واقع على الإحساسات بما هى ظواهر وجدانية . فشرع فخنر يجرى التجارب ، وكان كتابه « مبادئ علم النفس الفيزيقى (١٨٦٠) أول كتاب منظم فى علم النفس مبنى على الرياضيات .

(ح) وهو يعرف علم النفس الفيزيقى بأنه « مذهب مضبوط فى العلاقات بين النفس والجسم ، وبصفة عامة بين العالم الفيزيقى والعالم النفسى » . فنحن بإزاء علم تجريبى بحت يتناول الظواهر وقوانينها دون أن يعرض لجوهر النفس ولا لجوهر الجسم ولما كان الفرض مشروعاً فى العلم الواقعى افترض فخنر أن التقابل بين النفس والجسم يرجع إلى أن ما يبدو أنه النفس من الداخل يبدو أنه الجسم من الخارج ، وهذا ما سمى « التوازى النفسى الفيزيقى » وقد صادفناه عند ليبنتز وسبينوزا وغيرهما كنتيجة لمذهب ميتافيزيقى ، فى حين أنه عند فخنر فرض علمى يشرف على علم مستقل يتخذ من قياس الظواهر الخارجية وما تحدثه فينا من ظواهر عصبية قياساً للظواهر النفسية التى لا تقاس مباشرة .

(د) وبعد تجارب طويلة وضع فخنر هذه النتيجة وهى : لكى يزيد الإحساس أقل فرق مدرك يجب أن تكون الزيادة فى المؤثر $\frac{١}{١٧}$ للمجهود العضلى ، و $\frac{١}{٣}$ للمس والحرارة والصوت ، و $\frac{١١}{١٠٠}$ للضوء ؛ ثم عين الحد الأدنى للمؤثر فى

كل حس (وهو الحد الذى يدعى بالعتبة) ووضع بناء على ذلك جدولين للزيادات : أحدهما للمؤثرات والآخر للإحساسات ؛ ولما كانت زيادة المؤثرات مقيسة تبعاً لنسبة مطردة كما تقدم ، اعتقد أنه يكفى أن نفترض أن كل زيادة مدركة فى الإحساس تمثل « وحدة هى هى دائماً » فنحصل على سلسلتين متزايدتين يمكن المقارنة بينهما مقارنة رياضية ، ووضع هذا القانون : « حين يزداد التأثير بنسبة هندسية يزداد الإحساس بنسبة حسابية فقط » أو « أن الإحساس يعادل لوغارتم التأثير » . ولكن ليس بصحيح أن« جميع الزيادات المدركة للإحساسات متساوية الكم » أو أن للإحساس فى ذاته مقداراً يقاس مباشرة ، فإن الإحساس فى ذاته فعل حيوى وكيفية نلاحظ تغيراتها ولا نستطيع تقديرها تقديراً رياضياً . أجل إن السلسلتين متضامنتان ، وقانون ڤيبر صحيح ، ولكن القانون الرياضى الذى وضعه فخنر شىء آخر ولا يمكن قبوله . وقد أثارت أبحاث فخنر اهتماماً بالغاً ومناقشات حادة وحركة واسعة للتجارب فى ميدان علم النفس .

١٩٢ — فونت (١٨٣٢ — ١٩٢٠) :

(ا) تلميذ العالم الطبيعى والفسيولوجى هلمولتز (١٨٢١ — ١٨٩٤) الذى عنى بدراسة الإحساسات من الوجهة الفسيولوجية . وهو يصدر أيضاً عن هربارت وفخنر فيرى أن دراسة الظواهر النفسية لا تصير علمية إلا بالاختبار المصحوب بالمقاس للحصول على قوانين مضبوطة . ونشر كتاباً فى « مبادئ علم النفس الفسيولوجى » (١٨٧٤) وعين فى السنة التالية أستاذاً بجامعة ليبزج ، وأنشأ بها أول معمل للاختبارات النفسية (١٨٧٩) فكان هذا حدثاً هاماً اجتذب إليه طلاباً كثيرين من جميع البلدان . وقد دافع عن قانون فخنر واعتقد مثله أن الظواهر الشعورية تقاس حقاً بوساطة آثارها . ولكنه وسع مجال الاختبار ، فجاوز علم النفس الفيزيقى أو قياس الإحساسات بوساطة المؤثرات الخارجية ، إلى علم النفس الفسيولوجى أو قياس جميع الظواهر النفسية بوساطة مقابلاتها الفسيولوجية .

(ب) وقد عرض للفلسفة وفروعها ودون فيها الكتب ناهجاً المنهج الوجدانى الذى يحكم على الأشياء تبعاً للشعور . والفلسفة عنده « محاولة تفسير الظواهر التجريبية وتوحيدها » . والظاهرة التجريبية هى الظاهرة الشعورية التى هى وحدة

ذات وجهتين : وجهة ذاتية فاعلية هى كونها فعلا حياً خاصاً بالوجدان ، ووجهة موضوعية انفعالية هى ما تمثله . وبدراسة الوجهة الذاتية الفاعلية نحصل على علم النفس ؛ وبدراسة الوجهة الموضوعية الانفعالية أو مختلف الوجهات الموضوعية نحصل على سائر العلوم . وتفسير التجربة مهمة الفهم بمعانيه ؛ وتوحيد التجربة مهمة العقل بوساطة مبدأ السبب الكافى . وليس المقصود بالفهم والعقل ههنا ما عناه كنط ، فإن ڤوندت يرفض التصورية ويقول إن كل فكرة مشروعة هى إدراك موضوعى ؛ لكن الفهم يركب العلوم الواقعية فى حدود التجربة . وذلك بقوانينه أو مبادئه ومنها المثل الأعلى فى الفن وفى الأخلاق . فليس ڤوندت حسياً أو واقعياً ولكنه على العكس يرى أن تنظيم التجربة يفتقر إلى مبدأ أعلى منها ؛ ويبحث العقل عن أقصى توحيد للظواهر فيجده بفضل مبدأ السبب الكافى الذى هو قانون الوحدة المهيمن على كل بحث علمى . والذى يثبت أنه لكى تكون المعرفة معقولة تمام المعقولية يجب أن ترتبط أجزاؤها فما بينها بحيث تكون كلاً بريئاً من التناقض .

(حـ) بناء على ما تقدم يكون التفسير والتوحيد كما يلى : إذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الذاتية رأيناها تمتاز بالفاعلية . ولما كان خير مظهر للفاعلية هو النزوع أو الإرادة . كان السبب الكافى الموحد إرادة أصيلة عميقة . دون أن نفترض لها جوهراً تقوم فيه . وإذا اعتبرنا الظاهرة الشعورية من الوجهة الموضوعية رأيناها تمتاز بالانفعال والتنوع ، فيكون الموضوع الخارجى متكثراً ، ويكون السبب الكافى للموضوعات جملة وحدات مرتبطة فما بينها . ويبدو ارتباط آحاد الإنسان فى مجتمعات متفاوتة هى : الأسرة والقبيلة والنقابة والأمة والإنسانية . على أن الإنسانية الموحدة لم تتحقق بعد . ويجب على الأفراد أن يتخذوا منها غاية وقاعدة لأفعالهم الأخلاقية . بيد أن هذه الإنسانية نفسها محدودة حتماً فى المكان والزمان . فلا يمكن أن تكون السبب الكافى لإرادتنا التى هى نزوع غير محدود ؛ فيجب أن نجاوزها إلى فكرة إله كامل غير متناه هى لازمة عن مبدأ السبب الكافى لزوماً ضرورياً .

(د) وقد كانت لڤوندت مساهمة كبيرة فى علم نفسية الشعوب أو تكوين

الحياة النفسية ، فنشر فيه كتاباً ذا مجلدين سنة ١٩٠٤ زاده إلى عشرة مجلدات للطبعة الثالثة التى صدرت بين سنتى ١٩١١ و ١٩٢٠ . وهو يبحث فى المظاهر الكبرى لنفسية الجماعة من لغة وفن وأسطورة ودين واجتماع وقانون وحضارة . ويستخلص ڤوندت من هذا العلم أصول الأخلاق ، فيصل إلى هذه النتيجة : « إن الضمير ، سواء فى الشعوب وفى الفرد ، وفى جميع أوقات نموه ، يعتبر أن الفعل الخلقى هو المفيد للفاعل أو للآخرين كى يستطيع هو ويستطيعوا هم أن يحيوا وفقاً لطبيعتهم ويزاولوا قواهم و ظائفهم . غير أنهم يتدرجون فى فهم طبيعتهم وأخلاقهم : فقد كانت السيادة فى الإنسانية الأولى تكاد تكون للقوة البدنية وحسب ، فكانت أخلاق الفتح هى المرعية ؛ ثم تقدمت الحضارة وتنظمت الجماعة وأصبح الخير قائماً فى أن يعمل الفرد لفائدة الكل ، فإن الغاية القصوى للاجتماع الإنسانى نمو القوى الروحية ، وإن الفعل يعتبر صالحاً متى كان معاوناً على هذا النمو ، ويعتبر طالحاً متى كان عائقاً له .

الفصل الثانى

مادية

١٩٣ — لفيف من الماديين :

(ا) هم نفر من الأطباء وعلماء الطبيعة أيدوا المادية التطورية ، وأنكروا الميتافيزيقا ، وحملوا على الدين حملات شعواء ، فانبرى لهم خصوم فأقاموا جميعاً ضجة هائلة . نذكر منهم :

(ب) مولسكوت (١٨٢٢ — ١٨٩٣) فسيولوجى هولندى علّم بهيدلبرج وروما . قال : لا « فكر بغير فسفور » .

(حـ) كارل ڤوجت (١٨١٧— ١٨٩٨) عالم حيوان . قال : « الفكر بالإضافة إلى الدماغ كالصفراء بالإضافة إلى الكبد » .

(د) بوخنر (١٨٢٤ — ١٨٩٩) طبيب دوّن كتاباً دعاه « القوة المادية » . حسبه الدكتور شبلى شميل الكلمة الأخيرة للفلسفة ونقله إلى العربية . وقضيته الكبرى أن المادة مستودع جميع القوى الطبيعية وجميع القوى التى تدعى روحية .

(هـ) أرنست هكل (١٨٣٤ — ١٩١٩) أستاذ علم الحيوان بجامعة يينا (١٨٦٥) . أيد مذهب التطور وأرجع الإنسان إلى الحيوان قبل دروين . وكتابه المشهور « ألغاز الكون » (١٨٩٩) يعرض المادية الآلية . فيقول إن الموجود الضرورى الوحيد هو المادة ، وإن الحياة ترجع إلى أصل واحد هو « المونيرا » التى تركبت اتفاقاً من الأزوت والهدروجين والأكسجين والكربون ، ثم تطورت على التوالى حتى تكونت جميع الكائنات الحية . ويعد هكل اثنتين وعشرين حلقة بين المونيرا والإنسان ، ويصفها مستعيناً ببقايا الأحياء فى طبقات الأرض . ولكى يؤيد التدرج فى التطور يعدل فى بنية بعضها ويسد الفراغ بتخيل كائنات حية لم توجد . ولو أن واحداً من المؤمنين أراد أن يؤيد الدين بتزوير من هذا القبيل لما فرغ الملحدون من التهكم والسخط .

(و) لنجى : هجلى مادى ؛ له كتاب فى «تاريخ المادية» (١٨٦٦) يعتبر مرجعاً فى تاريخ الفلسفة . وهو معروف بنظرية فى الانفعالات قريبة من نظرية وليم جيمس ومذكورة فى كتب علم النفس .

١٩٤ — كارل ماركس (١٨١٨ — ١٨٨٣) :

(ا) هو نبى الشيوعية العصرية النافخ فى نارها حتى أشعلها ثورة عالمية . ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية من قبل أربع سنين . ولما درس الفلسفة أعجب بجدل هجل ، ولكنه أنكر إسرافه فى التصورية فاعتنق المادية . علم الفلسفة بجامعة بون ، ثم زج بنفسه فى العمل الاجتماعى والسياسى (١٨٤١) فكان صحفياً وداعية للثورة : حرر فى بروكسل مع صديقه فردريك إنجلز «بيان الشيوعيين» وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكى فى ألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ إلى لندن (١٨٤٨) حيث دوّن كتبه الكبرى ، وهى : «نقد الاقتصاد السياسى» (١٨٥٩) و «نداء إلى الطبقات العاملة فى أوربا» (١٨٦٤) وكتابه الأشهر «رأس المال» (١٨٦٧) وفى الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية متخذاً هذه الكلمة شعاراً «أيها المعوزون فى جميع البلدان اتحدوا !» فأسس فى ١٨٦٦ «الدولة الاشتراكية» الأولى التى ظلت قائمة إلى ١٨٧٠ ، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا ، وحبوط الفتنة الشيوعية بباريس ، أضعفا نفوذها إلى حد كبير ، ثم قضت عليها الخلافات بين أعضائها ، فأسس الفوضوى الروسى باكونين هيئة منافسة (١٨٧٤) وأسس لاسال بألمانيا حزباً لاماركسياً . ومضت الحركة الاشتراكية فى طريقها ، ولكنها كانت تعتمد أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية ؛ وفى المؤتمر الدولى المنعقد بباريس سنة ١٨٨٩ أنشأ تلاميذ ماركس «الدولية الثانية» (ومنهم الألمانيان بيل وليبنخت) وجعلوا مقرها لندن ، واستمرت إلى أيامنا بينما يدير السوفييت فى موسكو منذ ١٩١٧ «الدولية الثالثة الشيوعية» .

(ب) تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكى ، ولها الآن النفوذ الأكبر فى الحركات العمالية . وقد أراد ماركس أن يكون كتابه «رأس المال» عرضاً لعلم الاقتصاد ، وكانت هذه الخاصية سبباً قوياً فى رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة ؛ ولكن فى الكتاب مذهباً فلسفياً

يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هجل ، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها .

(ﺣ) المادية التاريخية الجدلية مبدؤها أن المادة هي كل الموجود وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية . غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا ، وهو يوجه همه إلى دراسة التاريخ الإنسانى ، ومن هنا جاء وصف مذهبه بالمادية التاريخية . فعنده أن نمو الحياة الإنسانية ، فردية واجتماعية ، يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية ، وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية وأن نوع الإنتاج فى الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم . فليس وجدان الناس هو الذى يعين وجودهم ، وإنما هو وجودهم الاجتماعى الذى يعين وجدانهم . والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التى هى القضية ونقيضها والمركب منهما : وهذه هى المادية الجدلية ، ومظهرها الاجتماعى الراهن « تنازع الطبقات» ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت فى أيامه .

(د) ويمكن تلخيص كتابه « رأس المال » فى أربع قضايا : القضية الأولى أن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها ، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة ومن ثمة المالك الوحيد للسلعة . وتقدر هذه القيمة بالزمن المخصص للإنتاج ، مع مراعاة المتوسط تفادياً للاختلاف بين عامل وآخر ، أى مع افتراض عامل متوسط المهارة وظروف عادية . القضية الثانية أن النظام الرأسمالى يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله ، وهذا الجزء هو الزيادة فى قيمة السلعة وهو ربح صاحب المال ، وهذا الربح يتكدس فيكون رأس المال . فرأس المال « سرقة متصلة وافتئات على العمل » ، وهو أداة سيطرة صاحب العمل على العامل : فإن الأول لا يدفع إلى الثانى قيمة عمله وإنما يدفع إليه ما يسد رمقه بل أقل من ذلك إذا رضى العامل تبعاً لقانون العرض والطلب . القضية الثالثة أن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنفاً بين رأس المال والعمل ، فإن كبار الماليين يتغلبون على الضعاف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد وينتهى الماليون المتواضعون وأهل

الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين . فتقف الطبقتان وجهاً لوجه . ولكن المعوزين يحسون تضامنهم فى جميع البلدان . فيدركون شيئاً فشيئاً مصلحتهم وحقهم وقوتهم ، وكارل ماركس يسهب فى وصف مراحل هذا التطور . القضية الرابعة أن الطبقة العاملة ، وهى الحاصلة على الحق والعدد والقوة ، ستفوز حتماً على الماليين فتنزع الملكيات بتعويض أصحابها وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع ، فيتناول كلٌّ قيمة عمله كاملة ويجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد . ولا يعالج ماركس طريقة تنظيم الشيوعية ، ويقتصر على القول فى الختام بأن التقدم الصناعى يجعل من المستحيل العود إلى الملكية الصغيرة ، وأن من شأن هذه الاستحالة أن يتحقق المجتمع الشيوعى حتماً فى مستقبل قريب أو بعيد على أنقاض المجتمع الرأسمالى . ومهمة الحزب الشيوعى تكوين « عقلية الطبقة » عند العمال وتأليفهم حزباً سياسياً كفيلا بانتزاع السلطة وإقامة الدكتاتورية العمالية .

(هـ) هذا هو الجدل التاريخى القائم فى الصراع بين الطبقات والمنتهى حتماً إلى المجتمع البرىء من الطبقات الكامل الاشتراكية ! ولكنه باطل من جميع الوجوه ؛ إنه باطل فى أساسه المادى وفى محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة . وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها فى حياة الإنسان ، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان ، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان . وهذا الجدل باطل فى اعتماده على الإلحاد : قال كارل ماركس إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكى ينفض التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه ؛ ولكنه لم يفطن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى ؛ إذ أن الإنسان حينذاك يجرى مع غرائزه مطلقاً من القيد الطبيعى الذى نشاهده فى البهيمة والذى يقفها عند حد الاعتدال فلا يعرف رادعاً سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة . وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون ، ويأملون أن يستغنى الإنسان الشبعان عن الدين . فإنهم واهمون : إن الحاجة إلى الدين أصيلة فى النفس لا يمكن اجتثاثها ؛ و « ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده بل بكل كلمة تخرج من فم الله » . ومن عجب أن تبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء

وليس الناس متساوين قوة ونشاطاً وذكاء . والنتيجة المنطقية للمادية أن يعتبر الإنسان كائناً اقتصادياً فحسب . قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية . لا عدالة إلا فى مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع ، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية ، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادى .

(و) وهذا الجدل التاريخى باطل فى تعريفه لقيمة السلعة ، وفى إنكاره لحق الملكية ، وفى ما يترتب على التنظيم الشيوعى من استبداد شنيع . ليس بصحيح أن قيمة السلعة تقاس بكمية العمل المتحقق فيها ، فإن القيمة تابعة أيضاً لمقدار الحاجة إلى السلعة ، أو لما يتجلى فيها من ذوق ودقة وصنع ، وقد يبذل عمل كثير فى مصنوعات غير قابلة للاستهلاك ، كالمصنوعات الفنية : فهل نقتل الذوق فى النفوس ونحرم الفنون ؟ والأصل فى رأس المال أنه عمل مدخر ، فالملكية حق طبيعى متى استمدت أصلها من العمل نفسه ، وإنصاف العامل ممكن دون ظلم غيره وقلب المجتمع رأساً على عقب ، وإذا كان للملكية مساوئ فباستطاعة الحكومة ومن واجبها أن تصحح هذه المساوئ بتشريع معقول يستبقى الملكية ومزاياها . ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء : فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة فى جميع الشئون وخنق كل حرية فكرية . ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أياً كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدبر جميع المرافق . ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة ، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات .

الفصل الثالث

أخلاق

١٩٥ – إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢ – ١٩٠٦) :

كتب كثيرة فى الأخلاق وفلسفة الدين وغير ذلك من المسائل الفلسفية والاجتماعية وتاريخ الميتافيزيقا . ولكنه معروف خاصة بكتاب نشره فى السابعة والعشرين بعنوان « فلسفة اللاشعورى » (١٨٦٩) يجمع فيها بين « إدارة » شوبنهور و « مثال » هجل فى « مطلق » متجانس لا شعورى. إن فى الكائنات الحية وظائف وغرائز تفترض عقلا أوسع من عقلنا وأمضى عزماً ، وهو مع ذلك لا شعورى . فالحياة تكشف لنا عن لاشعور عاقل مريد يرشده المثال المجلى . وقد يوجد شعور فى الذرات أيضاً إذ لا تلازم بين الشعورى والنفس ، على ما يشهد به الإلهام الفنى وتطبيق المقولات كما بين كنط ، وكلاهما لا شعورى . فالموجودات مظاهر لاشعور مطلق أو مطلق لا شعورى أراد أن يتحقق فأوجد العالم ، وجاء العالم خير العوالم الممكنة يتألف من مراتب يتزايد فيها الشعور من أسفل إلى أعلى . ولكن الشر فيه يربى على الخير إلى حد بالغ حتى ليستحب العدم دونه . فالمثل الأعلى والغاية القصوى لتطور المطلق ، طبقاً لمذهب التشاؤم ، يجب أن يكون عدم العالم وعدم اللاشعورى نفسه . وإنما يتحقق العدم بنمو الشعور فى المطلق ، أى فى مظاهره على اختلافها وبخاصة فى الإنسان ، فيزداد الإحساس بالشقاء الكلى فتؤثر الموجودات عدم الوجود ، وهكذا يتحطم العالم الذى يعتبره شوبنهور باقياً أبداً فيؤيد الشر . على أن هارتمان يستدرك قائلا أن ليس هناك ما يضمن أن يبقى العالم محطماً إذ من الممكن أن تعود الإرادة الكامنة فتستيقظ !

١٩٦ – فريدريخ نيتشى (١٨٤٤ – ١٩٠٠) :

(ا) أديب مطبوع حشر فى زمرة الفلاسفة لأنه فكروكتب فى الإنسان ومصيره والأخلاق وقيمها ؛ وفكر تفكير الأديب وكتب كتابة الأديب أو النبى

الملهم ، ثم لا نستطيع أن نقول إنه مبتكر مذهبه فقد أخذ أركانه عن شوبنهور وڤاجنر ، فلا يبقى له إلا الأسلوب الذى عبر به عن هذا المذهب . كان ابن قسيس وحفيد قسيس وأراد أن يصير قسيساً فكان فى حداثته مستمسكاً بالدين ، ثم خرج على الدين والأخلاق بمنتهى الشدة وصار علماً من أعلام الفكر . توفر على الدراسات اليونانية واللاتينية فى المدرسة أولا ثم فى جامعتى بون وليبزج (١٨٦٤ — ١٨٦٩) . وقبل الفراغ من الدراسة نشر مقالات فى إحدى المجلات لفتت إليه الأنظار بجامعة بال ، فعرضت عليه التدريس فيها ، فحصل على إجازاته العلمية وقصد إليها ، ولكى يعين فيها اضطر للنزول عن جنسيته والتجنس بالجنسية السويسرية . فلما نشبت الحرب بين ألمانيا وفرنسا (١٨٧٠) كان بمعزل عنها ، وكان عاطفاً على فرنسا أم الثقافة مشفقاً عليها وعلى الثقافة من البربرية البروسية . ولكنه خجل من قعوده فطلب إلى السلطة السويسرية الترخيص له بالخدمة فى عداد الممرضين فأجيب إلى طلبه ؛ ولم يكن بوسعه أن يفعل أكثر من ذلك لأن سويسرا كانت محايدة . وبدلته الحرب رجلا آخر وجعلت منه ألمانيًّا فخوراً بألمانيا ، يمجد الحرب لأنها تبعث القوة فى الإنسان وتوجهه إلى الجمال والواجب . ولكنه أصيب بالدوسنطاريا والدفتريا ؛ وصادف المرض فى بدنه استعداداً وراثيًّا فأوهنه سنين عديدة حتى اضطره إلى الانقطاع عن التدريس فاعتزل منصبه فى ١٨٧٩ وبعد عشر سنين انتهى به المرض إلى الشلل الكلى . فظل على هذه الحال عشر سنين حتى وافته منيته . وقد قالت أخته إن السبب الرئيسى فى مرضه الأخير إدمان الكلورال استجلاباً للنوم .

(ب) وهو فى ليبزج وقع له كتاب شوبنهور « العالم كإرادة وتصور » فأعجب به واعتنق المذهب ودعا صاحبه « أباه » . ومنذ ذلك الحين أقبل على الفلسفة إذ وجد أنها تنظر فى الإنسان والعالم مباشرة بينما الأدب يظهرنا على العالم والإنسان خلال الكتب . وما إن دب فيه المرض حتى ثار عليه وعلى تشاؤم شوبنهور واعتنق مبدأ « الحياة » فكان المرض شاحذاً لإرادته موحياً إليه بالشجاعة دافعاً به إلى توكيد حياته بالرغم مما كان ينتابه طول حياته من آلام فى الرأس والعينين والمعدة . وقد قال فى ذلك : « لم يستطع أى ألم ولا ينبغى أن يستطيع أن يحملنى على أن أشهد زوراً فى حق الحياة كما تبدو لى ! » وكان يتقبل الألم كامتحان ورياضة

روحية ، وينكر على المريض أن يكون متشائماً ، وقد قال : « إن حياتى عبء ثقيل ، ولقد كنت تخلصت منها منذ زمن طويل لو لم أر أنى وأنا فى حالة الألم والحرمان هذه كنت أقوم بأكثر الملاحظات والتجارب فائدة فى الميدان الروحى والخلقى . إن الشره إلى العلم يرتفع بى إلى أعمال أنتصر فيها على كل ألم وكل يأس» وهذه ناحية تثير العطف عليه وتقوم عذراً له . ومنذ ذلك الحين انحصر تفكيره فى نقطتين : إحداهما نقد القيم الأخلاقية والدينية . والأخرى قلب هذه القيم أو عكسها بوضع « إرادة القوة » فى المحل الأول .

(ح) ومن بال قصد إلى رتشارد ڤاجنر ، فإذا بهما متفقان على الإعجاب بشوبنهور . وتوثقت الصلة بينهما ، ثم فصمها نيتشى وقد حاول أن يثنى صديقه العظيم عن تشاؤمه فلم يفلح . وهو مدين له بفكرة من أهم أفكاره ، وقد وجدها فى كتيب مخطوط بعنوان « الدولة والدين» يقول فيه ڤاجنر إنه كان اشتراكياً ، لا بمعنى أنه كان يريد المساواة بين جميع الناس ، بل كان يريد أن يراهم محررين من الأعمال الدنيئة يرتفعون إلى فهم الفن ؛ ولكنه أدرك أنه أخطأ وأن العامة لا ترتفع إلى المستوى الذى كان ينشده ، وأن المسألة التى يتعين حلها هى هذه : كيف نقود العامة إلى أن يخدموا ثقافة مقضياً عليهم أن يجهلوها ، وإلى أن يخدموها بإخلاص ونشاط حتى التضحية بالحياة ؟ إن جميع الموجودات تخدم غايات الطبيعة : فكيف تحصل منهم الطبيعة على الاستمساك بالحياة وخدمة غاياتها ؟ إنها تحصل منهم على هذا الغرض بخداعهم ، وذلك أنها تضع فيهم الأمل فى سعادة دائمة ترجأ دائماً ، وتضع فيهم غرائز تضطر أدنى البهائم إلى أعمال شاقة وتضحيات طويلة . كذلك يجب تعهد المجتمع بخدع تستبقى كيانه . أهم هذه الخدع الوطنية ، فإنها تكفل بقاء الدولة والملك ؛ ولكنها لا تكفى لضمان ثقافة عالية ؛ إنها تفسر الإنسانية وتعمل على نمو القسوة والبغض وضيق العقل . فثمة خدعة أخرى تصبح ضرورية هى الخدعة الدينية ، فإن العقائد ترمز إلى الوحدة الوثيقة والمحبة العامة ، ويجب على الملك أن يؤيدها فى شعبه . فإذا تشبع الساذج بهاتين الخدعتين استطاع أن يحيا حياة سعيدة شريفة . بيد أن حياة الأمير ومشيريه أعظم شأناً وأكثر خطراً : إنهم ينشرون الخدع ، فهم إذن يعلمون قيمتها ، ويعلمون أن الحياة فى الحقيقة تراجيدية ، وأن الرجل العظيم يجد نفسه كل يوم تقريباً فى الحالة التى ييأس

فيها الرجل العادى من الحياة ويلجأ إلى الانتحار . فالأمير والصفوة المحيطة به يرغبون لأنفسهم خدعة مريحة يمالئونها على أنفسهم : هذه الخدعة هى الفن ، والفن ينقذهم بأن يلطف من آلامهم ويزيد فى شجاعتهم . هذه خلاصة رسالة ڤاجنر ، وقد رأى نيتشى أن روح شوبنهور ظاهر فيها . وسوف ينسج على منوالها أو يؤيدها بشواهد من تاريخ الثقافة اليونانية .

(د) فعل ذلك فى أول كتاب هام له ، وهو « نشأة التراجيديا » . ظهر هذا الكتاب فى آخر يوم من سنة ١٨٧١ ، ولما أعيد طبعه بعد خمس عشرة سنة أضاف نيتشى إلى العنوان السابق عنواناً ثانياً هو « اليونانية والتشاؤم » لزيادة إيضاح موضوعه . وهو يذهب فيه إلى أن قدماء اليونان مروا بعهدين متعارضين : كان العهد الأول فى القرنين السابع والسادس . فكان اليونان مليئين حياة أصيلة وقوة ساذجة . يداخلهم شعور تراجيدى وتشاؤم ، وتداخلهم شجاعة تدفعهم إلى قبول الحياة ومخاطرها . إذ كانوا يعتقدون ، كما يعتقد الأوربيون الآن ، بالقوى الطبيعية ، وبأن واجب الإنسان أن يخلق لنفسه فضائله وآلهته ، فازدهرت التراجيديا تدور كلها على توكيد الإنسان لقوته فى مغالبة القدر وتنطق بالحكمة القوية والشعر الغنائى . ولكن التراجيديا سقطت فجأة بعد سوفوكليس كأن كارثة قضت عليها ، بخلاف سائر الفنون التى جاء انحطاطها بطيئاً تدريجيًّا . ذلك بأن سقراط بدأ العهد الثانى ، سقراط ابن الشعب ابن أثينا ، ذلك الرجل الفقير الدميم الساخر ، الذى هدم بتهكمه المعتقدات الساذجة التى كانت قوة الأجداد ، وحمل التراجيديا . فاضطرب أوريبيدس ، وعدل أفلاطون عن شعره التمثيلى وفرض على الناس ، جرياً مع أستاذه ، خدعة كانت مجهولة لدى القدماء هى فكرة طبيعية معقولة يدركها العقل الإنسانى ويدرك أنها مصدر النظام . فالتخريج السقراطى والدعة الأفلاطونية يحملان طابع الانحطاط ، وما نتحدث عنه من فرح اليونان وصفائهم إنما كان ثمرة عصور الاستعباد . هذا بينما كان القدامى مشغوفين بالمجد والفن ، وكانوا يعلنون أن العمل اليدوى شىء مخجل وأنه يستحيل على المعنى بتحصيل رزقه أن يصير فناناً ، فاصطنعوا الرق لكى ييسروا لأقلية من البشر « الأولمبيين » أن يتوفروا على الفن. فالرق ضرورى للفن والثقافة ، وأصل الرق القوة الحربية التى هى الحق الأول. وما من حق إلا وهو فى جوهره

اغتصاب وامتلاك . فالحرب ضرورية للدولة كضرورة الرق للمجتمع . هذه الأفكار ستظل أركان مذهبه ، وسيعرب عنها فى صور مختلفة ؛ فقد كان كثير الكتابة . وأهم كتبه من الناحية المذهبية: « هكذا قال زاردشت» (١٨٨٣–١٨٩١) و « ما وراء الخير والشر » (١٨٨٦) و « أصل الأخلاق » (١٨٨٧) . وكان يجد مشقة كبيرة فى طبعها إذ كان قراؤه قليلين وكان أصدقاؤه أنفسهم قليلى التقدير لكتاباته وكانت الجرائد والمجلات لا تذكرها ، فكان الناشرون يقبلون بعضها بعد إلحاح ، ويرفضون بعضها الآخر فيضطرهو إلى تدبير نفقات الطبع.

(هـ) يتألف مذهبه من قسمين : أحدهما سلبي والآخر إيجابى . القسم السلبى نقد عنيف للقيم الأخلاقية ولثقافة القرن التاسع عشر أو حضارته وهو يلخص فى كلمة « العدمية الأوروبية » . يقول إن كل ثقافة فهى تفترض « جدول قيم » أى عدداً من الخيرات تعتبر أعظم الخيرات ويتجه إليها المجتمع اتجاهه إلى مثل عليا . وهذا الجدول يجيء دائماً صورة لخلق الناس الذين يصطفونه بل صورة لمزاجهم البدنى ومن هنا نشأت ثقافتان كبيرتان : إحداهما ثقافة المنحطين المستضعفين ، والأخرى ثقافة الأقوياء السادة . وجميع القيم التى اصطنعتها حضارتنا ترجع إلى ثقافة المنحطين وتعود بأصلها إلى الشعب اليهودى الذى هو شعب عبيد ، وتتلخص فى فوز المسيحية وانتشار عقائدها : فإن المسيحية تؤيد حياة آجلة تنسى البشر الحياة العاجلة التى هى الحياة الحقة ، وتؤكد وجود إله خالق يحاسب النفس الخالدة ، وهذا قول يعارضه العلم ولكنه ضرورى لعقيدة الحياة الأخرى ؛ وتؤكد بنوع خاص عقيدة الخطيئة الصادرة عن إرادة حرة ، والحرية وهم ؛ وتأمر بالتكفير عن الخطيئة بالصبر والتسليم والطاعة والاتضاع ، وكل أولئك مظاهر ضعف وانحطاط يبديها القساوسة فضائل ليحتفظوا بسيادتهم على جمهور المساكين ، حتى العلماء المحدثون الذين يرفضون المسيحية يحترمون هذه القيم ، خذ سبنسر مثلا تجده ينكر العناية الإلهية ثم يؤمن بالتقدم المحتوم وبالتوافق الضرورى بين أفعال الطبيعة والنزعات الإنسانية ، فيستبقى الانسجامات المسيحية فى عالم خلو من الله ؛ وخذ فلاسفة وعلماء كثيرين تجدهم يقنعون بأن يضعوا «العلم » موضع الله ثم يمجدون الحرية والديمقراطية ويسوغون طلب الثراء والرخاء ، وكل أولئك علامات انحطاط كانحطاط الإيمان الدينى سواء بسواء . فيجب تحطيم جدول

القيم هذا إذ أنه لا يلائم سوى المساكين .

(و) والقسم الإيجابي يبين ثقافة السادة ، أى مجموعة من المعتقدات والأخلاق يسمو بها الإنسان القوى . والمبدأ المهيمن على هذه المعتقدات والأخلاق هو توكيد القوة والقوة موجودة وليست بحاجة إلى التسويغ . قال شوبنهور إن كل موجود يتوق إلى البقاء ، وإن الحياة إرادة حياة . ولكن هذا قليل : يجب أن نقول إن الحياة تتوق دائماً إلى الازدهار والانتشار ولو بالطغيان على الغير وبسط سلطانها عليه ، وأنها من ثمة مبدأ حماسة وفتح . فإرادة القوة هى الاسم الحقيقى لإرادة الحياة ، وكل إرادة قوة فهى تذهب إلى حدها الأقصى لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها . ومتى وضعنا هذا المبدأ انقلبت القيم المتعارفة رأساً على عقب ؛ و « قلب القيم » يلزم ضرورة : ذلك بأن إرادة القوة فردية ، فهى تحب ذاتها وتقسو على الغير ، بل تقسو على نفسها إذ ترى فى المخاطرة والألم ضرورة لها . يقول زاردشت : « يجب أن تحب السلم كوسيلة لحرب جديدة . وتحب السلم القصير أكثر من الطويل . . . لقد صنعت الحرب والشجاعة من عظائم الأمور أكثر مما صنعته محبة القريب » . والبطل الذى يقهر نفسه ويقهر الغير لا يطلب سعادة شخصية ، وإنما هو يخدم غاية تعلو عليه هى إيجاد « الإنسان الأعلى » أى صنف من الناس قوى ، بينما الشفقة التى تقول بها المسيحية ويقول بها شوبنهور تستبقى الإنسانية فى حال الضعف والمهانة بل تزيدها ضعفاً ومهانة . فكما أن التطور الحيوى تقدم حتى وصل إلى الإنسان الراهن ، فكذلك يجب أن يذهب إلى أبعد منه . إن الإنسان الراهن حبل مشدود بين الحيوان الأعجم والإنسان الأعلى ، حبل مشدود فوق الهاوية . فمذهب التطور يحتم قبول الحياة ويخلع عليها معنى ويعين لها غاية ؛ هذه الغاية هى الحالة التى يبلغ إليها الإنسان حين ينبذ الجدول الراهن للقيم والمثل الأعلى المسيحى والديمقراطى المرعى فى أوربا لعصرنا الحاضر . ويعود إلى جدول القيم الذى كان مرعياً عند الأمم الشريفة التى خلقت قيمها ولم تتلق قيماً من خارج ، والإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها ، غير أنه يجب أن يتوقع آلاماً شديدة فى صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم ، فقد يستطيعون أحياناً بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه . وعلى ذلك يكون شعاره « الحياة

الخطرة » . ولما كانت غايته الفوز فإنه يأبى كل شفقة على المساكين ؛ ولما كان يلخص الإنسانية فى شخصه فإنه يسودها وهو مطمئن الضمير ، ويجد فى الفوز غبطته العظمى ؛ وأخيراً يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقاً لنظرية الدور السرمدى[١] .

(ز) فلسفته هذه صورة نفسه القلقة وثقافته الرومانتية وتجربته المؤلمة . وهو يعرضها على أنها رسالة ووحى ، ولا يقصد إلى إقناعنا بل إلى تعليمنا كيف نستكشف أنفسنا فنجد فيها إرادة القوة . وإذا أردنا أن نلخصها قلنا إنها صيحة بالإنسان أن « كن ما أنت دون ضعف وإلى النهاية » . وهذا ما دفعه إلى نقد شوبنهور نقداً لاذعاً وإلى فصم صلته بفاجنر حين أدرك اختلافه معهما فى معنى الحياة والغاية منها ، والشبه كبير بين هذه النظرية وبين النظرية السوفسطائية التى يعرضها أفلاطون فى محاورة « غورغياس » مع هذا الفارق وهو أن « الإنسان الأعلى » يحل محل « الطاغية » وأن الحيوية النفسية تحل محل الشهوة البدنية . ولو أن نيتشى أنعم النظر فى هذه المحاورة الخالدة لرأى بأى قوة يعرض أفلاطون هذه النظرية وبأى قوة يفندها وبأى قوة يجلو مبادئ الأخلاق[٢] . ليست القوة بذاتها غاية وليس لها بذاتها قيمة ، ولكن قيمتها ترجع إلى قيمة الموضوع أو الغرض الذى تخدمه ، فإذا كان هذا الموضوع هو اللائق بالإنسان بما هو إنسان كانت القوة المبذولة فى سبيله خيرة ممدوحة ،

---

(١) هذه النظرية معروفة فى الثقافة اليونانية . ونتيجتها استبعاد كل أمل فى نعيم مقيم ، أرضياً كان أو سماوياً ، واعتبار الإنسان شبحاً ضئيلا فى طبيعة عمياء . وكان شوبنهور يرى فى العودة الدائمة وتجدد الألم إلى غير نهاية سبباً للتشاؤم والزهد ؛ وكان نيتشى قد فزع من هذه الفكرة فى أول الأمر وحياته مفعمة بالآلام ، ثم حسبها قانوناً طبيعياً واعتزم تأييدها بدراسات علمية ، ولكنه لم يستطع تحقيق هذا العزم واكتفى بأن اعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الخليقة بأن تقابل إرادة الحياة فى الإنسان الأعلى ، والتى تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام من حيث إن الآن الذى يتحدد إلى ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة بل يكتسب قيمة غير متناهية . وإذا كانت هذه النظرية تحرمنا كل أمل فقد كان نيتشى يرى أنها تملؤنا شرفاً وحماسة ، فكان يفرضها على نفسه كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت . ولكنها فى الواقع معارضة لفكرة الإنسان الأعلى إذ أنها تعنى تكرار الحياة كما هى ، على حين أن فكرة الإنسان الأعلى ترمز إلى تقدم حقيقى وإلى إمكان التحرر من الاتفاق والقدر ، فتجعل الحياة مستحبة والنجاة ممكنة . على أنه قد لا ينبغى أن نطلب من أديب مثل نيتشى كثيراً من الدقة المنطقية .

(٢) لخصنا المحاورة فى « تاريخ الفلسفة اليونانية » ص ٩٣ — ٩٥ من الطبعة الثانية : القاهرة ١٩٤٦ .

وإذا كان معارضاً لماهية الإنسان كانت القوة تمرداً أحمق . ولو آن نيتشى دقق فى تحليله لأدرك جمال الحلم والوداعة ، وأنهما عبارة عن المضى مع طبيعة الإنسان العاقلة إلى النهاية ، بل لأدرك أنهما يتطلبان من القوة أكثر مما يبذل فى الغضب والقسوة : فإن القسوة والغضب انقياد للغريزة الحيوانية الجامحة ، على حين أن كظم الغيظ أصعب من إعلانه وأن الصفح أصعب من الانتقام . وهذا هو الخلاف الدائم بين الحسية والعقلية ، بين مذهب لا يرى فى الإنسان سوى أنه حيوان راق فيأخذ بأخلاق الوثنية القائمة على اعتبار القوة والمقسمة البشر إلى قوى وضعيف ، وبين مذهب يلحظ روحانية الإنسان قبل حيوانيته فيرسم له أخلاق العدالة والمحبة . فلم يأت نيتشى بشىء جديد من الوجهة الفلسفية ، وكل الجديد عنده ذلك الضجيج الذى يقال له أدب.

* * *

١٩٧ — حاشية فى الفلسفة الإيطالية :

(ا) لم نخصص للفلسفة الإيطالية مقالة أو فصلاً لأنها فى الحق لا تعدو أن تكون صدى لفلسفات معروفة . ففى أوائل القرن ساد فى إيطاليا ضرب من التخير يجمع بين لوك وجساندى من جهة وبين ديكارت وكنط من جهة أخرى . ثم بوزت معارضة ضعيفة من جانب روما نيوزى (١٧٦١ — ١٨٣٥) الذى حاول أن يتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين الحنسية والتصورية ، ومن جانب جالوبى (١٧٧٠ — ١٨٤٦) الذى يتخذ من « الأنا » أساساً للموضوعية ويزعم أنه يلطف تصورية كنط ويصححها .

ب — ثم ظهرت طائفة من أتباع مالبرانش دعوا بالوجوديين ontologistes أشهرهم روسمينى (١٧٩٧ — ١٨٥٥) يذهب إلى أن معنى الوجود حاصل بالطبع فى كل إنسان ، وأنه يحقق على أرفع وجه خصائص المعنى المجرد التى هى الكلية واللانهاية والضرورة والدوام . وأن هذه الخصائص تمنع من الاعتقاد بأن المعانى المجردة تفسر بالإحساس ليس غير . وتحمل على الصعود إلى موجود حاصل بالذات على هذه الخصائص ، وهو الله : فمعنى الوجود صورة الله فى النفس . ويذكر فى هذه الطائفة أيضاً جيوبرتى (١٨٠١ — ١٨٥٢) .

حـ – ثم طائفة من الهجليين تأخذ من المذهب نزعته الأحادية وتعتبره بنوع خاص مبدأ تأويل للتاريخ وتركيب لسياسة عملية . أشهر رجالها : سباڤنتا (١٨١٧– ١٨٨٣) وبنديتو كروتشى (ولد سنة ١٨٦٦ وكان وزيراً للمعارف فى الحكومة الفاشية سنتى ١٩٢٠ – ١٩٢١) وجيوفانى جنتيلى (ولد سنة ١٨٧٥ وكان وزيراً للمعارف ١٩٢٢ – ١٩٢٤) .

(د) وكذلك طائفة من الكنطيين يذكر منهم بارزلونى (١٨٤٤–١٩١٧) وكانتونى (١٨٤٠ – ١٩٠٦)

(هـ) هذا فضلا عن « المدرسية الجديدة » التى تعرض مذهب القديس توما الأكوينى وتعارض بينه وبين المذاهب الحديثة ، ويمثلها بخاصة سانسفرينو (توفى ١٨٧٠) وليبراتورى (١٨١٠ – ١٨٩٢) .

الباب السادس

تقديم العمل على النظر

(النصف الأول من القرن العشرين)

١٩٨ — تمهيد :

(ا) بدأ العصر الحديث بتمجيد العقل حتى أعلى كلمته فوق كل كلمة فجعل منه الحكم الأخير فيما يوجد وما لا يوجد وفيما يصدق وما يكذب : ذلك كان الحال عند ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز . ولكن الفلاسفة الحسيين . لوك وباركلي وهيوم وأضرابهم ، هاجموا المعانى والمبادئ العقلية هجوماً عنيفاً ، فظن كنط أنه ينقذها إذا اعتبرها مجرد صيغ جوفاء لتنظيم التجربة . وجاء مذهب التطور فرأى رجاله أنه يقتضى القول بأن الحس والعقل وظيفتان من وظائف الحياة وأن المعرفة آلة للعمل وأن رأى كنط يلائمهم تمام الملاءمة . ولقد أدى هذا الجمع بين نقد كنط ونظرية التطور إلى طائفة من المذاهب « الحيوية » أو العملية غلبت فكرة الحياة على فكرة العلم فافترقت عن كنط وعن سبنسر جميعاً : افترقت عن كنط فى أن تنظيم التجربة ليس الغرض منه العلم بل المنفعة ، وأن المعانى والمبادئ ليست كلية ضرورية وإنما هى عبارة عن حاجات الكائن الحى ومطالبه ، فهو يستعمل الصيغ العقلية لحفظ وجوده واستكماله ، ويستطيع أن يستبدل بها غيرها دون أن يفوته النجاح العملى ، كما يستبدل الصانع آلة بأخرى أو جهازاً بآخر ويؤدى مع ذلك نفس العمل أو يحصل على نفس النتيجة . وافترقت هذه المذاهب عن سبنسر فى القول بأن الكائن الحى هو الذى يكوّن العالم على حسب مطالبه بينما سبنسر يرى أن هذه المطالب نتيجة تأثير العالم فى الكائن الحى . فالعقل عندهم غائى فى جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر ، والمعانى والمبادئ فروض ومحاولات يكون بها العالم لفائدته.

(ب) هذه المذاهب الحيوية لا تحفل إذن بتبرير العلم والميتافيزيقا تبريراً

نظريًّا ، ولا تغار على مبادئ العلم غيرة كنط ، ولكنها تستمسك مثله بالمعانى الميتافيزيقية وترمى مثله إلى تحقيقها بالفعل وإقامة الإيمان بها على منفعتها العملية : فهى تمثل « العقل العملى » محولا إلى قوة فاعلية . وأظهر ما يكون هذا الموقف فى أمريكا وإنجلترا المطبوع أهلهما على العمل والمغامرة الميالون بالفطرة إلى التجربة . وهذه أول مرة نذكر الفلسفة الأمريكية وقد أخذ العالم الجديد يساهم فى جميع فروع النشاط العقلى ؛ وهذه الفلسفة داخلة من غير شك فى نطاق هذا الكتاب ورجالها أوربيو الأصل واللغة . وبعد الفراغ منها نعرض للفلسفة فى إنجلترا ، ثم للفلسفة فى فرنسا ، وأخيراً للفلسفة فى ألمانيا ، فنرى ما انتهت إليه تلك الجهود العقلية ، وما انتهت إلا إلى الشك فى العقل والحيرة فى مصير الإنسان .

الفصل الأول

الفلسفة فى أمريكا

١٩٩ — وليم جيمس (١٨٤٢ — ١٩١٠) :

(ا) فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكنطية والتطور ، وصورة لمزاجه وتجربته . كان والده هنرى جيمس قسيساً بروتستانتياً ومن أتباع سويدنبورج الإشراقى السويدى الذى تهكم عليه كنط (٩٥ جـ) فتأثر هو بهذه الناحية ، وتابع دراسات علمية وفلسفية فى معاهد وجامعات أمريكية وأوربية إلى أن حصل على الدكتوراه فى الطب من جامعة هارڤارد (١٨٧٠) فعين بعد ذلك بقليل أستاذاً للفسيولوجيا والتشريح بها ، فكان أستاذاً ممتازاً ، ثم عين بها أيضاً أستاذاً لعلم النفس فبرز فيه أيما تبريز ، ثم اتجه إلى الفلسفة فألقى فيها الدروس ونشر الكتب وكان أشهر أركان « البراجماتزم » أى المذهب العملى .

(ب) كان كتابه الأول « مبادئ علم النفس » (١٧٩٠) فجاء كتاباً كبير القدر بتحليله الدقيق العميق وأسلوبه الخلاب وأكسبه شهرة واسعة وجعل منه أحد واضعى علم النفس المعاصر . ثم توالت كتبه على هذا الترتيب : « موجز علم النفس » (١٨٩٢) ، و « إرادة الاعتقاد » (١٨٩٧) ، و « أنحاء التجربة الدينية » (١٩٠٢) ، و « البراجماتزم » (١٩٠٧) ، و « كون متكثر » (١٩٠٩) يعارض فيه الأحادية أو وحدة الوجود . ونشر له بعد وفاته : « بعض مسائل الفلسفة » (١٩١١) أو « محاولات فى التجريبية البحتة » (١٩١٢) .

(حـ) أثره فى علم النفس أنه ينكر على مذهب الترابط أو التداعى تأليف الوجدان من ظواهر منفصلة ويبين أن الظواهر الوجدانية تجرى فى تيار متصل ، وأن الوجدان شىء يمتنع رده إلى الظواهر الفيزيقية أو الفسيولوجية ، وأن حالاته نوعان : حالات يدل عليها بأسماء كقولنا تعقل وتخيل وإحساس وإرادة ، وحالات متعدية كالعطف والاستدراك تؤلف التيار الوجدانى نفسه ، وعلى ذلك يجب اعتبار الدماغ « آلة نقل » تصل بالجسم قوى وجدانية مباينة للقوى الجسمية ، ويجب الاعتراف بأن أعم قانون فى علم النفس هو قانون المنفعة ، فإن أفعالنا التلقائية مرتبة

بالطبع لخيرنا ، وكذلك المراكز الدماغية العليافى مجاوبتها على التأثيرات. ولا شك أن جيمس بهذا الموقف قلب علم النفس رأساً على عقب ، وشق الطريق إلى مذاهب فلسفية « حيوية » منها مذهبه هو الذى سنعرضه. على أن هذا الموقف لم يمنعه من اعتبار الانفعال النفسى (كالخوف والغضب والسرور والحزن وما إليها) مجرد الإحساس بالحالة الفسيولوجية الناشئة عن إدراك الموضوع ، وبينما يعتقد الذوق العام أننا إذ نرى الذئب نخاف فنهرب ، يقول جيمس إننا إذ نرى الذئب نهرب فنخاف ويستشهد على ذلك بأننا نوجد الانفعال بإيجاد الحالة الفسيولوجية ، ونلطف الانفعال أو نزيله بالسيطرة على الحالة الفسيولوجية: وهذا صحيح ولكنه لا يؤيد النظرية ، فإن إرادة الإيجاد والسيطرة فعل نفسى ، وإذا كان للحالة الفسيولوجية دخل كبير فى الانفعال النفسى فإن هذا الانفعال ظاهرة قائمة بذاتها ، ولولا ذلك لكانت الحركة الفسيولوجية غير مفهومة إذ أن الانفعال النفسى هو الذى يبعثها . ولقد كان أرسطو أصدق تحليلاً للانفعال حين قال إنه ظاهرة واحدة نفسية وفسيولوجية معاً تنبعث تارة من جانب النفس وطوراً من جانب الجسم المتحدين اتحاداً جوهرياً .

(د) أما البراجماتزم فمذهب يضع « العمل » مبدأ مطلقاً ، وإن كانت هذه الكلمة قديمة ومستعملة بمعان مختلفة إلا أن المعنى المعروف لها الآن ورد فى مقال مشهور للفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندرر بيرس (١٨٣٩ — ١٩١٤)[١] بعنوان « كيف نوضح أفكارنا » (١٨٧٨) حيث يذكر القاعدة الآتية للتحقق من دلالة المعانى التى نستخدمها فيقول : « إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر » . وهذا يعنى أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلى ، وأن العمل مبدأ مطلق كما قلنا ، بحيث يلزم من ذلك أنه حر كل الحرية وأن لا شىء يعترضه ، سواء العمل المادى والخلقى والعقلى أو التصور ، فيلزم أن العالم مرن نستطيع التأثير فيه

---

(١) تخرج فى جامعة هارفارد (١٨٦٢ — ١٨٦٣) وعلم فيها وقتاً قصيراً . نشر « دراسات فى المنطق » (١٨٨٣) ومقالات كثيرة جمعت ونشرت بعد وفاته ؛ ونشر معها كتاب عنوانه « المنطق الكبير » كان الكتاب الوحيد الذى أتمه . تأثر بكنط مع افتراقه عنه فى حلول المسائل . وتأثر بدروين وكان قد وصل من جهته إلى مثل آرائه . وأخذ بقسط كبير من العلم التجريبى فاكتسب دقة فى التدليل ظاهرة فى جميع كتاباته . وعنى عناية خاصة ببيان موضوعية العلم ومنهجه . كان تأثيره عميقاً فى الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة المذكورين فى هذا الفصل .

وتشكيله، وأن تصوراتنا فروض أو وسائل لهذا التأثير والتشكيل . والمذهب العملى يقوم على هذا الأساس ، ويعتمد على التجربة الوجدانية الخالصة ويقتصر عليها : وهذه هى التجريبية البحتة : radical empiricism وتبدو التجربة الوجدانية متنوعة متغيرة ، فهو مذهب « كثرى » pluralistic يتصور « الكون متكثراً » فيعارض الأحادية والجبرية ، ويدع مستقبل العالم معلقاً يحتمل إمكانيات عدة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التى تقرر مصيره ، وبناء على هذه المقدمات يعرض وليم جيمس البراجماتزم على أنه نظرية فى ماهية الحقيقة ومنهج لحسم الخلافات الفلسفية .

(هـ) الحقيقة على نوعين ؛ لأن موضوع التصور إما أن يكون شيئاً خارجياً أو منهاجاً عملياً لإرضاء حاجة نفسية : فى الحالة الأولى « الفكرة الحقة عن موضوع ما هى التى تحدونا إلى إتيان أفعال تقودنا إلى ذلك الموضوع » ؛ وفى الحالة الثانية « القضية الحقة هى التى يستتبع تسليمها نتائج مرضية » أى محققة لطالبنا . فى الحالتين ليست الحقيقة تصوراً مطابقاً لشىء كما يعتقد عامة الناس، ولكنها التصور الذى يؤدى بنا إلى الإحساس بشىء أو إلى تحقيق غرض ، وفى الحالتين الخطأ هو الإخفاق . وبعبارة أخرى الحقيقة هى التصور الذى نسيغه ونحققه فنجعله صادقاً بتصديقنا إياه . فهى ليست خاصية ملازمة للتصور كما يعتقدون ، ولكنها « حادث» يعرض للتصور فيجعله حقيقياً أو يكسبه حقيقة بالعمل الذى يحققه ؛ أو (على حد قول برجسون فى مقدمة الترجمة الفرنسية لكتاب « البراجماتزم ») « الحقيقة اختراع (شىء جديد) لا اكتشاف (شىء سبق وجوده) . وليس يعنى هذا أنها تحكم وتعسف ، بل يعنى أنه كما أن الاختراع الصناعى إنما يتقدم بفضل فائدته العملية فقط ، كذلك القضية الصادقة هى التى تزيد فى سلطاننا على الأشياء . ونحن نخترع الحقائق لنستفيد من الوجود كما تخترع الأجهزة الصناعية لنستخدم القوى الطبيعية » . فالقضايا المنطقية والرياضية والطبيعية ، والمعانى المجردة كالجوهر والعلة والجنس والنوع والزمان والمكان وما إليها ، مخترعات نافعة ووسائل مفيدة فى تصور الأشياء واستخدامها : « فمثلا دوران الأرض لا يستند على تجربة بمعنى الكلمة ، ولكنه فرض مفيد فى تصور الظواهر ، وهو أكثر فائدة من فرض دوران الشمس .

فالحقائق المقبولة الآن عند عامة العقول كانت فى البداية مخترعات لاستخدام التجربة ، ثم تأصلت فى العقل بمر الزمن . وهى على كل حال « بطاقات » لا تدل على شىء فى الواقع ، وإنما تنحصر قيمتها فى إنتاجها . قال كنط إن الحقيقة تابعة لتركيب العقل ، ويضيف المذهب العملى إلى هذا القول (أو هو على الأقل يتضمن) أن تركيب العقل نتيجة إقدام بعض العقول الفردية » أى العقول التى اخترعت المعانى والمبادئ . والمذهب العملى أوسع نطاقاً من المذهب الواقعى ، فإنه يمتد إلى كل حقيقة ، حتى إلى ما يسمونه حقيقة مطلقة ، فيستوعب العلم والميتافيزيقا من حيث هما موضوع عمل (برجسون فى الموضع المذكور) .

(و) والبراجماتزم من حيث هو منهج يحسم المناظرات الفلسفية التى لم يقد فيها للآن الجدل النظرى ولا يرجى أن تحسم بغير هذا المنهج ، فالجدل ما يزال قائماً فى هل العالم وحدة أم كثرة ، وهل هو يخضع للجبر أم يتسع للحرية ؛ وهل هو مادى أم روحى ، إلى غير ذلك من المسائل. والمنهج العملى يؤول كل واحدة منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج فى العمل ومن فرق فى حياة الإنسان ؛ أما إذا لم ينتج فرق عملى فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد وأن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق فى الحياة، فالمنهج العملى اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج : خذ مثلا المادية والروحية فإننا لا نرى فرقاً بينهما من جهة الماضى ، إذ أن المؤمن يبين أن الله خلق العالم ، ويبين المادى أن العالم تكون بفعل القوى الطبيعية ؛ ولما كان العالم قائماً ولا يمكن استعادة التجربة التى أحدثته للتحقق منها أكانت خلقاً أم تكويناً طبيعياً ، كانت المسألة ممتنعة الحل ؛ ولما كانت الحجج تتعادل قوة فنحن نحكم بأن لا فرق بين النظريتين . أما إذا نظرنا إلى العالم من جهة أن له مستقبلا وأنه لم يتم بعد ، فإن الاختيار بين المادية والروحية ينقلب أمراً غاية فى الخطورة : ذلك بأن منافعنا ليست فقط حسية ، ولكن لنا منافع عليا ترجع إلى حاجتنا العميقة لنظام خلقى دائم ، والنهاية التى يتنبأ العلم بأن الأشياء ستبلغ إليها بعد تطورها الآلى هى فناء القوة وهى العدم ، وليس للمادية غير هذه النتيجة ، فنحن نأخذ عليها أنها لا تكفل لنا منافعنا العليا، على حين أن لفكرة الله أفضلية

عملية كبرى إذ معناها أن العالم قد يهلك بالنار أو بالجليد دون أن ينالنا أذى لثقتنا بأن الله سيرعى منافعنا العليا على كل حال ويوفر لأمانينا وسائل إرضائها فى عالم باق ، فالمذهب الروحى صادق بهذا المعنى وبهذا المقدار ، كذلك نصنع فى جسم الجدل القائم بين أنصار الحرية وخصومها . فنقول إن الاعتقاد بالحرية مصدر قوة وإقدام لأنه يتضمن إمكان البلوغ إلى الكمال . بينما المذهب الآلى يقول إن العالم خاضع للضرورة وإن فكرة الإمكان ناشئة من جهل الإنسان بأسباب أفعاله . فمعانى النفس والله والحرية ملأى بالمواعيد من جهة العمل ، ولكنها تنقلب ألفاظاً جوفاء إذا نظرنا إليها مجردة ؛ وإذن فليس لها من معنى غير معناها العملى .

(ز) والتجربة الدينية تؤيد المعتقدات الميتافيزيقية . يظن العلماء أن ليس هناك سوى تجربة واحدة هى التجربة الظاهرة التى يعولون عليها ، والواقع أن العلم بعيد عن التجربة وأنه يبتعد عنها كلما تقدم ، فإنه يضحى بها ويستعيض عنها بمعان تبسطها وتزعم تفسيرها فيتجه إلى الآلية التى ترد الكيفيات المحسوسة إلى الحركة ، بل يرد إلى الحركة الفكر نفسه. إن هناك نوعين آخرين من التجربة ، هما التجربة النفسية والتجربة الدينية ، وكلتاهما مؤكدة واجبة الاحترام . وقد رأينا أن للتجربة النفسية خصائص ذاتية مباينة لخصائص الجسم المتصلة به ولخصائص سائر الأجسام. أما التجربة الدينية على اختلاف صورها فلها خاصيتان مشتركتان بين هذه الصور : إحداهما قلق من الألم أو الشر ، والأخرى شعور بالنجاة من الألم أو الشر بفضل « قوة عليا » تشهد بفعلها فى حياة النفس نتائجه الحسنة ، وكان جيمس قد انتابته وهو فى التاسعة والعشرين أزمة حادة من النورستانيا ، فشفى منها بقبوله فكرتى العون الإلهى والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان ، وآمن بالتجربة الدينية ، وقادته دراستها إلى أنها أغنى وأعمق من التجربة العلمية ، وأنها تفسر إذا سلمنا أننا نشارك مشاركة لا شعورية فى موجود أعظم منا نستطيع أن نسميه الله أو الألوهية . وأنها تدخلنا بالفعل فى عالم تتصل فيه الأرواح وتتفاعل ، لا من خارج وبوساطة ألفاظ وإشارات ، بل من داخل وبدون واسطة ، لأنها شعور قوى غير منازع بحضور إلهى يمنحنا ما لم تكن لتوفره لنا جهودنا واستدلالاتنا وعلى هذه التجربة تقوم العقائد الثلاث التى ترجع إليها الحياة الدينية : عقيدة

أن العالم المنظور جزء من عالم غير منظور يمده بكل قيمته؛ وعقيدة أن غاية الإنسان الاتحاد بهذا العالم غير المنظور ؛ وعقيدة أن الصلاة أى المشاركة مع الألوهية فعل له أثره بالضرورة.

(ح) ألا تكون التجربة الدينية حالة مرضية هى عبارة عن اضطراب عصبى واختلال التوازن الجسمى؟ كلا ، فإنما يحكم على الشجرة بثمرها . وليست تفقد الحقيقة العلمية شيئاً من قيمتها متى كان المكتشف لها مرهف الإحساس حاد المزاج ، وليس يغض من قيمة العبقرية وأثرها فى تقدم الإنسانية اقترانها بحالات مرضية ؛ وثمرة التجربة الدينية القداسة ، أى الفقر الإرادى والمحبة والإيثار ؛ وهذه فضائل جد نفيسة للأفراد والجماعات . وليس خصب هذه التجربة هو السبب الوحيد الذى يحملنا على اعتبارها صادقة ، بل هناك أيضاً اتفاقها مع وقائع التجربة النفسية ، فإن هذه التجربة تدلنا على أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة تستمر فيها الحياة الباطنة ، وأن من هذا التيار السفلى تطفر عواطف وإلهامات فجائية تبدو فى الشعور . أجل يمكن تفسير ظواهر ما تحت الشعور فى الحالات المرضية بأحوال الجسم ؛ ولكن هناك نوعاً عالياً مما تحت الشعور يرفع النفس فوق الحياة الجسمية إلى حياة روحية ممتنعة على العقل والإرادة. إن الفنان العبقرى لا يشعر أنه صاحب آياته ،ولكنه يميل إلى إضافتها إلى إله يستحوذ عليه ويوحى إليه . فيمكن أن نفترض أن فى المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله وبين سائر النفوس . وعلى هذا يلوح أن خصائص التجربة الصادقة تجتمع للتجربة الدينية : فإنها تقوم على حدس أصيل ، وإن لها آثاراً نافعة ، وإنها بما تحت الشعور تتصل بطائفة من الظواهر معلومة . على أن الشك يظل ممكناً إذ أن التجربة الدينية تجربة شاذة فردية غير قابلة للتحقيق بملاحظة نزيهة . وقد نستطيع رفع الشك إذا استطعنا الخروج من الذاتية وإبراز حالات يكون فيها التصور هو الفعال ، لا الاعتقاد بالتصور ، أى إذا استطعنا وصل التجربة الدينية ، ليس فقط بالتجربة النفسية ، بل أيضاً بالتجربة الفيزيقية والمضى من فكرة عالم الأرواح وتفاعلها إلى ظاهرة فيزيقية محسوسة من الجميع مثل الإحساس عن بعد ، والتعاطف عن بعد ، وحضور الأرواح ، والرؤيا وقت الوفاة ، وما إلى ذلك من الشواهد .

(ط) والإله الذى نقبل منه المدد والعزاء ليس إلهاً مفارقاً ولا إلهاً متحداً بالعالم : إن الإله المفارق الكامل الثابت لا يدخل فى علاقة مع الإنسان ؛ وإذا بدت الأحادية مقربة بين الله والإنسان فليس الأمر كذلك فى الحقيقة ، إذ أنها تميز بين الله بما هو لا متناه والله بما هو صانع الطبيعة ، أى بين الوحدة الميتافيزيقية للوجود وكثرة الموجودات المتناهية ؛ يضاف إلى ذلك أنها تعتبر هذه الموجودات مجرد ظواهر لا حقيقة لها فى أنفسها بينما تدلنا التجربة على أنها حقيقة وأنها متصلة بحياة عليا . إنما الإله الذى يحتاجه كل منا ، فيتصوره البعض معزياً مقوياً ، والبعض منذراً معاقباً . تبعاً لحالتهم وحاجتهم ، فهو إله متناه نحن أجزاء منه باطنة ، وهو نفسه جزء من العالم ، وبين كماله الخلقى ونقصنا درجات من الكمال متمثلة فى أرواح أخرى . وفى القول بإله متناه تفسير يسير لإمكان الشر ، وحافز لميل الحرية نحو الخير كى نعاون الله على تحقيق مصائر الكون . أما صفاته فيجب أن نغفل الصفات النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطة وما أشبهها ، لأنها عديمة الفائدة ومن ثمة عديمة المعنى ؛ وأن نقتصر على الصفات الخلقية بسبب فائدتها ، مثل القداسة والعدالة والعلم فإنها تبعث فينا الخوف ، ومثل القدرة والخيرية فإنهما تبعثان فينا الرجاء .

(ى) هذا المذهب يثير مشكلات كثيرة . لقد كانت نظرة جيمس إلى علم النفس نظرة صادقة فأعلن أن الحياة النفسية أصيلة وأنها حياة متصلة متدفقة وأن رائدها المنفعة . لكنه جعل منها ومن منافعها مركز الكون وصورته ، فاعتبر الكون مرناً مثلها قابلا للتشكيل بحيث يصير تعريف الحقيقة أنها مطابقة الأشياء لمنفعتنا لا مطابقة الفكر للأشياء . وبحيث ينعكس موقف سبنسر وجميع أصحاب التطور السابقين فيقال إن التطور نتيجة فعل الكائن الحى (وبالأخص الإنسان) فى الطبيعة لا نتيجة فعل الطبيعة فى الكائن الحى ، وإن الحقائق مخترعات شكلت الأشياء وتأصلت فى العقول لا أنها آثار الأشياء فى العقول . وقد وجد جيمس مثالا على رأيه وتأييداً له فى بناء النظرية العلمية للعهد الأخير إذ أنها تبدو فى شكلها الرياضى وكأنها محض اختراع حتى ليفسر العلماء المسألة الواحدة بنظريات مختلفة ولا يجدون فى ذلك حرجاً لاتفاقهم على أن كل الغرض من النظرية استخدام الطبيعة ليس غير . ولكن هذا لا يصدق إلا على نظريات علم

الطبيعة لبساطة المادة وكثرة الإمكانات فى تنوع الحركة . أما فى علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع حيث الموضوع أخص وأعقد، فلا بد من ملاحظة الأشياء أنفسها لأجل معرفتها ، وأيًا كان نصيب الاختراع فى النظريات الطبيعية فلا جدال فى أن واضعيها يراعون الظواهر ويحرصون على أن تتفق معها ، والظواهر أمور حقيقية وليست اختراعاً . بل إن نجاح النظرية معناه امتحانها بشىء مستقل عنها ، وإلا لنجحت أية نظرية وأفادت فى العمل أية وسيلة فالحقيقة مطابقة الفكر للوجود ؛ أما العمل فإنه يبين الحقيقة ولا يكونها.

(ك) والأمر واضح أيضاً فى المسائل الخلقية التى تصدر الآراء فيها عن نزعتين ، إحداهما النزعة الحسية والأخرى النزعة الروحية ، فتحتمل عملين ، أحدهما اللذة والآخر الواجب : فأى عمل يقصدون وأية منفعة يريدون ؟ إنهم يجيبون: المنفعة العليا ! فنسألهم : بأى حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تزدرون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم ؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى ونحن نعيش فى عالم مادى والمادية مغايرة للفضيلة ، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات ، ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح فى وسط الطبيعة ، والموت فى آخر الأمر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعاً ؟ وليس بصحيح أن المادية مثبطة للعزيمة ، فإنها خليقة أن تنفخ فى صدر المؤمن بها أعظم النشاط وأجرأ الإقدام لكى ينتهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب . وإذا كان صحيحاً أن فكرة الله والخلود منشطة ، فعلى شرط أن يكون الله موجوداً وأن يكون إيماننا به معقولا ؛ أما إذا لم يكن شىء من هذا فالفكرة وهم خادع وخيبة مرة ؛ والأخذ بها وقوع فى دور لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه ، إذ أنها تريدنا على أن نعتقد بالله وبالخلود لأن هذا الاعتقاد مفيد ، والفائدة المرجوة منه لا تتحقق إلا بوجود الله والخلود . على أن جيمس يقول إن التجربة الدينية تدلنا على وجود الله ، ونحن نسلم بهذه التجربة ، ونرى من المستحيل استبعاد التصوف جملة من التاريخ الإنسانى كما يريد كثيرون من « العقليين » غير أننا نرى من جهة أخرى وجوب التمييز بين التجارب ، فإن منها الصادق ومنها الكاذب ، وجيمس لا يدل على محك للتمييز ، بل يقبل كل تجربة ، ويعد استحضار الأرواح تجربة قاطعة ؛ ثم نقول : إذا كانت المعتقدات الميتافيزيقية

ثابتة بالتجربة . فما وجه الحاجة إلى البراجماتزم ؟ إن التجربة تقطع قول كل منكر وتغنى عن الحاجة . فعجز المذهب ينقض صدره . أما قول جيمس إن الإله اللامتناهى الثابت الكامل لا يدخل فى علاقة مع الإنسان ، فراجع إلى اعتقاده أن هذه العلاقة تستلزم تغيراً فى الله ، والواقع أن الإله المتناهى ليس إلهاً بمعنى الكلمة لأنه ليس العلة الأولى، وأنه ما دام الله لا متناهياً بالضرورة فيجب القول بأن ليس له سوى فعل واحد يتضمن جميع المفعولات فلا تجرى التغير فيه بل فى المخلوقات .

٢٠٠ — جوزيا رويس (١٨٥٥ — ١٩١٦) :

(ا) تلقى الفلسفة عن لوتزى وتشارلس بيرس ووليم جيمس . وعين أستاذاً بجامعة هارفارد سنة ١٨٩٢ . ونشر كتباً كثيرة أهمها : «الوجهة الدينية للفلسفة» (١٨٨٥) و « روح الفلسفة الحديثة » (١٨٩٦) و« العالم والفرد » (١٩٠٠ — ١٩٠٢) .

(ب) مذهبه يعتبر هجلية جديدة ، فإنه يقبل الآحادية ، ولكنه يقبل الفردية أيضاً . ويحاول التوفيق بينهما . فيقول من الجهة الواحدة إن طبيعة الفكر تقتضى المطلق ، إذ أن الفعل الأساسى للفكر هو الحكم ، ولا قيمة للحكم إلا إذا افترضنا فكراً أكمل من فكرنا حاصلا على موضوع الحكم ومنزهاً عن التساؤل والشك اللذين يستدعيان الحكم ، فلا حقيقة إلا إذا كان هناك أنا واحد يتضمن كل فكر وكل موضوع ، ويقول من جهة أخرى إن مذهب المطلق يعتمد على مقتضيات العقل هذه لكى ينكر يقين الحياة العملية ، بأفعالها وآلامها ، على حين أن ليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تمام التشخيص مباينة لكل فكرة أخرى ، وأن الكلية علامة النقص (على ما أبدى الحسيون وأعادوا) . فالمطلق كلى ناقص يتكامل على الدوام بأن يترجم عن ذاته بأفراد يصنع كل منهم مصيره بحرية . فحياة هذا الأنا المطلق قائمة فى معرفة الأفراد الذين يحققونه على التوالى . وهذا يعنى أن رويس يؤله المجتمع . ثم يجعل منه موضوع دين يفرض على كل فرد الإخلاص التام للجماعة، مع محاولته الإبقاء على الاستقلال الفردى .

٢٠١ — جون ديوى (١٨٥٩ —) :

(ا) أستاذ بجامعة كولومبيا . بدأ بأن كان هجلياً فرأى مثل هجل أن قلق الفكر الحديث ناشىء من التعارض بين المثل الأعلى والواقع . أو بين الروح والطبيعة ، فأراد أن يحقق الوحدة الروحية خيراً مما فعل هجل . وكان كثير التأليف ، كتب فى الميتافيزيقا وفلسفة العلوم والمنطق وعلم النفس وعلم الجمال والدين ؛ وأهم كتبه : « دراسات فى النظرية المنطقية » (١٩٠٣) و « كيف تفكر » (١٩١٠) و « محاولات فى المنطق التجريبى » (١٩١٦) و « العقل الخالق » (١٩١٧) و « الطبيعة الإنسانية والسلوك » (١٩٢٢) و « طلب اليقين » (١٩٢٩) .

(ب) أصل التعارض بين المثالية والمادية أو بين الروح والطبيعة أن المثالية تعتبر المعرفةتأمل معان فترى فى العلم الطبيعى تركيباً عقلياً وترد المادة إلى الروح دون أن تبين كيف ولمَ تجزأ الروح المطلق إلى محسوس ومعقول وإلى وجدان محدود ووجدان كلى ، على حين أن المادية تعتبر المعرفة مجرد ظاهرة عارضة فترد الروح إلى المادة دون أن تبين كيف تنبعث هذه الظاهرة ولمَ يبدو فى الوجدان عالم من القيم متمايز من عالم الموجودات . فكل من المذهبين يقسم العالم إلى أجزاء ثم يحاول التوحيد بينها فيحاول عبثاً . أما إذا اعتبرنا المعرفة آلة أو وظيفة تظهر فى الكائن الحى عند ما يصادف عقبة ، وتقوم فى جهده لتذليل العقبات ، بدت الفكرة فرضاً فى سبيل العمل ، وكانت الفكرة الحقة هى التى ترشدنا حقاً . فالقول بأن الطبيعة معقولة ليس مبدأ نظرياً ولكنه اعتقاد يتيح للنشاط المعقول أن يغير الطبيعة . فمذهب ديوى ضرب من البراجماتزم، وقد دعى **Instrumentalism** و Fonctionalism لاعتباره المعرفة آلة أو وظيفة فى خدمة مطالب الحياة . وقد كان ديوى داعية قوى التأثير إلى الإيمان بفاعلية الفكر وبالروح الديمقراطية. وهو فى كل هذا ماض مع العقلية الأمريكية المتجهة إلى العمل والحرية .

الفصل الثانى

الفلسفة فى إنجلترا

٢٠٢ – فرنسيس هربرت برادلى (١٨٤٦ – ١٩٢٤) :

(ا) الفلسفة الإنجليزية فى نصف القرن هذا موزعة بين تصورية هجلية وتصورية طبيعية وتصورية منطقية رياضية وحسية وبراجماتزم ؛ وهى تدل على مقدرة جدلية ملحوظة ، ولا تحتوى على ابتكار . كان برادلى أبرع وأعمق ممثل للهجلية وإن يكن نبذ مذهب هجل بما هو كذلك فى وقت مبكر. فقد تخرج فى جامعة أكسفورد ، وصار أستاذاً فيها ينزع نزعتها وهو متأثر بكتب جرين وهجل ولوتزى . وإنما أقبل على الفلسفة الألمانية بعد أن رأى استحالة اعتبار الوجدان سلسلة ظواهر مستقلة ، كما يرى المذهب التجريبى الإنجليزى ، لاستحالة إدراك مثل هذه السلسلة لنفسها ، وهى الاستحالة التى وقف عندها لوك وهيوم ومل كما رأينا . ويحكم برادلى على المذاهب الإنجليزية حكماً صارماً ، فيأخذ عليها الحسية والنفعية وضيق النظر والتعصب للرأى وبخاصة فى المسألة الدينية ، ويرمى إلى تطهير الأذهان من هذه النزعات . فكان أول كتاب هام له « دراسات أخلاقية » (١٨٧٧) فيه نقد بارع لمذهب اللذة فى الأخلاق ؛ وأردفه بكتاب « مبادئ المنطق » (١٨٨٣) حلل فيه مسائل الاستدلال والحكم وعرض نظرية المعرفة ؛ وبعد عشر سنين نشر كتابه الأكبر « الظاهر والحقيقة » أجمل فيه مذهبه فى الوجود . وله مقالات فى مجلة « مايند » .

(ب) فى « الدراسات الأخلاقية » يعارض تصور المدرسة الحسية للوجدان ، ويصف الوجدان بأنه « كل مغلق غنى معاً » وأن فيه ميلا أخلاقيًّا وآخر نظريًّا : الميل الأخلاقى يدفع بالإنسان إلى تحقيق إنيته فى صورة كل منسجم مغلق أى مستقل بنفسه ؛ والميل النظرى يدفع بنا إلى اعتقاد الوجود كلاًّ مترابط الأجزاء مغلقاً فإذا كنا لا نستطيع أن نصير كلا بذاتنا ، وجب أن نجعل من ذاتنا جزءاً من كل أوسع ؛ وإذا بدت لنا متناقضات فى كل صغير ، وجب أن نتصور كلاًّ أكبر . هناك إذن توافق بين طبيعتنا العملية وطبيعتنا النظرية ؛ ولنا من طبيعتنا مقياس نعلم

به ما نسميه أعلى وما نسميه أسفل . ولم يكن الإنسان ليحس ألم التناقض بين نوازعه لو لم يكن هو نفسه كلا لم يعلم أنه كل ، فإن التناقض يجيء من عدم الانسجام الباطن من جهة ، ومن عدم التوفق مع الخارج من جهة أخرى .

(حـ) كتاب « الظاهر والحقيقة » دراسة نقدية للتصورات التى حول بها الفلاسفة تفسير الوجود . يذهب فيه برادلى إلى أن معانى المادة والمكان والزمان والطاقة وما إليها . التى هى أركان العلم الطبيعى . لا مقابل لها فى الخارج ، ولكنها نافعة فى تعيين الظواهر المحدودة والتعبير عما بينها من علاقات ، فإذا أريدت على أن تعبر عن ماهية الأشياء أدت إلى متناقضات وجرتنا إلى التسلسل إلى غير نهاية من حيث يمكن أن نسأل دائماً عن علاقة الأجزاء بعلاقاتها دون أن نقف عند حد ومن حيث إن الحكم لا يصدق إلا إذا تناول جميع الشروط التى يتعلق بها صدقه . فهذه المعانى «معانى عمل» Working ideas لا دلالة نظرية لها وإنما كل دلالتها صناعية Technical . لذا يمتنع أن نجعل من العلم الطبيعى علم ما بعد الطبيعة كما يصنع الماديون . وإنما يتعين علينا التمييز بين العلمين ، ومتى ميزنا بينهما لم يعد بينهما خلاف ، كذلك لا يمكن إقامة ميتافيزيقا على علم النفس وحده . أجل إن معنى النفس أو الذات يدلنا على ارتباط بين الظواهر الباطنة أوثق من ارتباط الظواهر الطبيعية وعلاقاتها إذ أنه ارتباط باطن لا ظاهر ، لذا كانت التجربة الباطنية أعلى تجربة . غير أنها تظهرنا على الأنا كأنه جملة آنية من تغيرات وعلاقات ، ولا تظهرنا على ماهيته فى معنى واحد مغلق ، فلا تفيد فى التعبير عن الحقيقة المطلقة ، كما أن المادية عاجزة عن مثل هذا التعبير ، إن علم النفس علم جزئى ، وكل علم جزئى فهو يستخدم اصطلاحات ملائمة لغايته ويجد أنصاف حقائق ، ومعنى النفس معنى مجرد كمعنى الجسم سواء بسواء ، ولا يمكن أن تكون الحقيقة جسما ولا نفساً لأننا لا ندرك سوى أحداث تعرض علينا الوجهتين .

(د) على أن هذه المناقشة تفترض أن لدينا مقياساً لما هو وجود وحقيقة . والواقع أن لنا فى « معنى التجربة » هذا المقياس : فى هذا المعنى شيئان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، هما الكثرة والعلاقة المنسجمة بين وحداتها . فالتجربة الكاملة تفترض محتوى واسعاً جداً مرتبطاً أوثق ارتباط بحيث يؤلف كلا حقاً ، وهذا مقياس الحقيقة . وهو أيضاً مقياس القيمة فى العمل : ذلك بأن كل ميل من ميولنا لا يجد رضاءه فهو

معنى غير تام . وكل ألم فهو تعبير عن عدم انسجام وهو حافز لرفع هذا العدم . فالنقص والقلق وعدم الانسجام . ذلك نصيب الموجود المحدود ، فى حين أن مثلنا الأعلى العملى يقضى بإرضاء كل ناحية من طبيعتنا بانسجام مع سائر النواحى . ولكننا عاجزون عن تصور ما يرضى المقياس تمام الرضا ، وفينا تعارض مستمر بين الكثرة والانسجام . والسبب فى عدم الانسجام الحد ، ولا يرفع الحد إلا بمحتوى أوسع يمحو تبعيتنا للعلاقات الخارجية التى هى سبب الاضطراب الباطن . لذا كان الموجود اللامتناهى دون غيره منسجماً تمام الانسجام وثابتاً لا يتغير لأنه كامل ؛ ولذا كنا ننزع دائماً إلى الصعود ونريد أن نفنى فى المحبة كما يصب النهر فى البحر . والفلسفة والدين تعبيران عن المطلق الذى نصبو إليه : الفلسفة ترينا أن العلم شىء ضئيل بالإضافة إلى غنى الوجود ، ويحاول الدين تصور المطلق فى ذاته بمعان مستمدة من التجربة ، ولكن الفلسفة علم يراجع ماهية المعانى وقيمتها ، والدين لا يراجع ، فمن هذه الوجهة الفلسفة أرفع ؛ والفلسفة علم نظرى ، والدين مجهود يتجه إلى التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير بواسطة جميع نواحى طبيعتنا ، فمن هذه الوجهة الدين أرفع ومن الخاصة هذه نتبين أن برادلى تصورى لا يعترف لمعانى العقل بغير قيمة اصطلاحية ، وأنه أحادى يقضى على وجود الفرد ، فيتفق مع أصحاب البراجماتزم فى النقطة الأولى ، ويختلف عنهم فى الثانية .

٢٠٣ — برنارد بوزنكيت (١٨٤٨ — ١٩٢٣) :

تخرج هو أيضاً فى أكسفورد وكان أستاذاً فيها . أهم كتبه : « المنطق » (١٨٨٨) « قيمة الفرد ومصيره » (١٩١٣) « ما الدين » (١٩٢٠) . هو من رجال الهجلية الجديدة ، ولكنه لا يرى أن هناك فكراً خالصاً ومنطقاً خالصاً ومعنى مجرداً هو كلى فحسب ، وإنما الوجود عنده مركب من الكلية والتشخص ، فالمنطق عنده معرفة تركيب الأشياء أو هو العلم الذى يجعل الأشياء قابلة لأن تكون معقولة . فهو يعرض لتأييد مذهب برادلى بالاعتماد على التجربة ، فيرى أن الوجود موجود فردى مستوعب كل شىء معقول تمام المعقولية ، وأنه وحده « موجود » وما عداه من الجزئيات ، عقولا أو أشياء ، فله فردية جزئية ووجود جزئى . والدليل على ذلك أن الإدراك الظاهرى والتفكير والحياة الاجتماعية والأفعال الأخلاقية والتأمل الفنى

والتجربة الدينية ، كل أولئك يظهرنا على أن تحقيق أنفسنا معناه تسليم أنفسنا لشيء أوسع من الأنا ؛ هذا الشيء هو المطلق ، والمطلق هو الذى كتب الدراما العالمية وهو الذى يحققها ، إنه فنان وممثل ومنطيق . فالوجود تراجيديا ، وما فيه من شر فهو يشارك فى كمال الكل ، على ما نرى فى التراجيديات التى يؤلفها البشر . وحين ينظر الفرد المحدود إلى الشر ويقبله بهذا الاعتبار ، يراه وإذا به يفقد من شريته ويفيد هو منه بأن يحاربه ويفوز عليه .

٢٠٤ — صمويل ألكسندر (١٨٥٩ — ١٩٣٨) :

أستاذ بجامعة مانشستر . مشهور بكتاب عنوانه « المكان والزمان والألوهية » (١٩٢٠) يؤيد فيه الموضوعية ، ولكن الموضوعية تصير عنده شيئاً شبيهاً بالمادية . فإنه يمضى فى إثر إنشتين وغيره من العلماء المعاصرين ، فيحول المادة التى تعطينا المكان ، والحركة التى تعطينا الزمان ، إلى شيء واحد هو « المكان الزمانى » فيتصور الطبيعة فى البدء أصلا ذا أربعة أبعاد فيه مبدأ محرك ومنه تخرج المادة والكيفيات الثانوية والحياة والفكر الذى هو عبارة عن الجهاز العصبى ، وكلها تعينات مكانية زمانية . كذلك الحال فى المقولات التى اعتبرها كنط غريزية فى العقل توجد بها تنوعات الزمان والمكان ، فما هى إلا تعينات موضوعية للوجود المركب من مكان وزمان معاً ، فمن خصائص هذا الوجود تلزم جميع المقولات : فمقولة الوجود هى شغل جزء من المكان الزمانى ، ومقولة الجوهر تدل على مكان محدود بنطاق تتعاقب فيه أحداث ، ومقولة الشيء تأليف حركات ، ومقولة الإضافة هى الرابطة المكانية الزمانية بين شيئين ، ومقولة العلية تدل على الانتقال من حادث إلى آخر ، وفى الطبيعة ميل إلى إيجاد صور أرقى فأرقى يعتمد كل منها على ما دونه كما يعتمد الفكر على الجسم : هذا الميل هو الألوهية ، وهى بالنسبة إلى كل مرتبة المرتبة التى تبرز بعدها ؛ أما بالنسبة إلى الإنسان فلم تبرز الألوهية بعد . فهذا المذهب يرجع إلى المادية التطورية .

٢٠٥ — ألفرد نورث هوايتهد (١٨٦١ —) :

(ا) أستاذ بكمبردج (١٩١١ — ١٩١٤) وبجامعة لندن (١٩١٤ — ١٩٢٤) للرياضيات التطبيقية والميكانيكا ، وأستاذ للفلسفة بجامعة هارفارد الأمريكية .

(١٩٢٤ – ١٩٣٨) . أهم كتبه : « المبادئ الرياضية » فى ثلاثة مجلدات (١٩١٠ – ١٩١٣) بالاشتراك مع برترند رسل ؛ و « بحث فى مبادئ المعرفة الطبيعية » (١٩١٩) ؛ و « معنى الطبيعة » (١٩٢٠) ؛ و « العلم والعالم الحديث» (١٩٢٦) ؛ و « الدين فى تكونه » (١٩٢٦) . هو يرمى إلى نصرة الموضوعية كما تبدو فى الوجدان . فلا يقر العلماء على رد الأشياء إلى عناصر عاطلة من الكيفيات ولا يقر الماديين على إنكار الجمال والأخلاق والدين ؛ بل يرى أن للكائن أيًّا كان طبيعة معينة ، وأنه عبارة عن كل أو نظام أجزاؤه وتركيبها تابعة لطبيعة الكائن . غير أن هذه الأجزاء ليست عناصر أو مركبات من عناصر ، وإنما هى أحداث أو وحدات مكانية زمانية وعلاقات بين الأحداث ، تجرى هذه وتلك بمقتضى قوانين ثابتة . وجملة هذه القوانين يمثل الألوهية التى لم تتحقق ولن تتحقق أبداً تمام التحقق لأن قانون الوجود التطور المتصل .

٢٠٦ – فرديناند شيلر (١٨٦٤ – ١٩٣٧) :

أستاذ بأكسفورد . صاحب « المذهب الإنسانى » Humanism عرضه فى كتابه « دراسات فى المذهب الإنسانى » (١٩٠٧) . هذا المذهب هو البراجماتزم ، وجاء اسمه من أن المعرفة هى الشرط الأول للعمل المنتج ، وأنها أمر إنسانى تابع لأغراضنا الحيوية ، فإن نظرتنا إلى الأشياء تختلف باختلاف المركز الذى ننظر منه ، ولا ندرك منها كل ما يمكن إدراكه بل نختار من بين عناصرها تبعاً لاتجاه انتباهنا ، ونرتب العلاقات بين الأشياء تبعاً للغاية التى نتوخاها ، ونؤلف تصديقاتنا فى مجاميع نسميها المنطق والهندسة والحساب وما إلى ذلك من العلوم ، فهذه العلوم مشبعة بالإنسانية لأنها من صنعنا ومرتبة لأغراضنا . فالأحادية مذهب خطر لأنها تعتبر التغير والعمل وهماً فتؤدى إلى القعود ؛ وهى مذهب خاطئ لأنها تزعم أننا لا نتصور موجوداً ما إلا كجزء من كل بحجة أن كل حقيقة فهى متفقة مع سائر الحقائق ، فى حين أن المنهج الإنسانى لإدراك الحقيقة يدل على أن الحقيقة أمر شخصى كما سبق القول ، العالم إذن متكثر يتطور على الدوام ويستكمل ذاته بفعل أفراد أحرار كى ينتهى إلى ضرب من النجاة أو الانسجام الكلى ؛ مع وجود إله شخصى .

٢٠٧ — برترند رسل (١٨٧٢ —) :

(ا) أستاذ للفلسفة بجامعة كمبردج (١٩١٠ — ١٩١٦) وأحد أعلام المنطق الرياضى فى هذا العصر . نشر كتباً كثيرة : منها كتاب قيم عن « فلسفة ليبنتز » (١٩٠٠) و « مبادئ الرياضيات» (١٩٠٣) و « المبادئ الرياضية » بالاشتراك مع هوايتهد كما ذكرنا ، و « مسائل الفلسفة » (١٩١٢) و « معرفتنا بالعالم الخارجى » (١٩١٤) و « المدخل إلى الفلسفة الرياضية » (١٩١٨) و « تحليل الفكر» (١٩٢١) و « تحليل المادة » (١٩٢٧) و« موجز الفلسفة » (١٩٢٨) و « تاريخ الفلسفة الغربية » (١٩٤٦) وكتب أخرى فى الفلسفة والسياسة والتربية كانت هدفاً لنقد المحافظين لما حوت من آراء متطرفة . وهويذهب مع هوايتهد إلى إمكان استنباط الرياضيات من المنطق ، ويعلن المنطق « المنقذ الأعظم » لأن الفلسفة تتطلب البرهان المنطقى ، وليست تأليفاً تمليه المنافع الإنسانية كما يريد أصحاب البراجماتزم ، والمنطق يدرس جميع العلاقات الممكنة ، وهذه العلاقات تأليفات حرة تحسم بينها التجربة فيؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة ويغفل ما عداها . والعالم الخارجى متكثر ؛ وأصوله أو مبادئه ذرات هى أحداث ، والمركبات تتألف من هذه الأصول، ولكن للمركب خواصه وفعله فلا يمكن تصوره كأنه مجرد مجموع .

(ب) فالفلسفة الإنجليزية كما يمثلها هؤلاء الذين ذكرناهم تنقسم إلى فرقتين : فرقة هجلية ترى أن العالم يؤلف كلاً واحداً وأن الأشياء مترابطة بالذات بحيث لا يدرك شيء فى ذاته مستقلاً عن غيره ؛ وفرقة تقبل المعرفة كما تبدو فى الوجدان وتقول إن الأشياء مستقلة وإن العلاقات متخارجة بما فيها علاقة المعرفة بالمعروف ، وإن هذه العلاقات لا تغير طبائع الأشياء ، وإن موضوع المعرفة يمكن لذلك أن يكون لا ذهنيًّا إذ أن المعرفة حضور الشيء للحدس حضوراً مباشراً . وهذه الفرقة الثانية تدعى بفرقة الوجودية الجديدة Neo-realism ترمى إلى صيانة المعرفة الموضوعية وحياة الفرد وغاياته .

الفصل الثالث

الفلسفة فى فرنسا

٢٠٨ – إميل دوركيم (١٨٥٨ – ١٩١٧) :

(ا) الفلسفة الفرنسية سائرة فى وجهاتها التى صادفناها أثناء القرن الماضى : فالوجهة الواقعية وجدت لها أنصاراً فى إميل دوركيم وليڤى برول وغيرهما من الأساتذة الاجتماعيين : والوجهة الروحية يمثلها علماء و رياضيون يبينون ما فى العلم الحديث من تركيب صناعى يدع المجال مفتوحاً أمام الحرية والأخلاق ، وأشهر هؤلاء هنرى بوانكارى وبيير دوهيم ؛ ولكن ممثلها الأكبر هنرى برجسون الذى أقام مذهباً تاماً فى الوجود والأخلاق والدين . أما دروكيم فيعد واضع علم الاجتماع المعاصر . أهم كتبه : « تقسيم العمل الاجتماعى » (١٨٩٣) و « قواعد المنهج الاجتماعى » (١٨٩٥) و « الانتحار » (١٨٩٧) و « الصور الأولية للحياة الدينية » (١٩١٢) و « التربية الخلقية » (١٩٢٥) . وكان قد أصدر مجلة « السنة الاجتماعية » فى ١٨٩٦ وظل يصدرها إلى ١٩١٣ بمعاونة ليڤى برول وموس وهوبرت وفوكونى و بوجلى وبسيميان وداڤى وهلبكس وهم أركان علم الاجتماع فى فرنسا الآن . وقد استؤنف إصدار المجلة سنة ١٩٢٥ .

(ب) أخذ دوركيم على نفسه أن يقيم علماً اجتماعياً واقعياً يختلف عن فلسفة التاريخ وعن النظر المجرد فى ماهية المجتمع بأن يقصر غرضه على استكشاف القوانين التى تربط ظواهر اجتماعية معينة بظواهر أخرى معينة ، كما يرتبط الانتحار مثلا أو تقسيم العمل بازدياد عدد السكان ، وذلك باستخدام المناهج المألوفة فى العلوم الطبيعية والتى ترجع إلى الملاحظة والاستقراء مع ما يقتضيه علم الاجتماع من تعديل طفيف يضيف إلى ملاحظة الحاضر ملاحظة الماضى أو التاريخ المقارن ، ويجعل الاستقراء إحصاء ، إذ أن المذهب الواقعى لا يعترف بوسيلة أخرى لدراسة الإنسان . والمقصود بالظواهر الاجتماعية أنحاء الفكر والعاطفة والعمل الصادرة عن الناس بما هم أعضاء مجتمع ، مثل الأخلاق والأديان والأنظمة السياسية والقوانين المدنية والتقاليد القومية والبدع الفنية والنظريات العلمية ، وما إلى ذلك من مظاهر

الحياة الإنسانية . هذه المظاهر اجتماعية بالذات يجدها كل فرد قائمة فى بيئته ويتأثر بها تأثراً قوياً بوساطة فعل التربية وضغط المجتمع ، حتى ليذهب هذا الضغط أحياناً كثيرة إلى حد إكراه الفرد على اتخاذ مواقف مخالفة لرأيه الخاص ، فإن معنى الحياة الاجتماعية أن يقبل الفرد هذه المظاهر ويتطبع بها فيتلاءم مع المجتمع ويندمج فيه . فعلامة الظاهرة الاجتماعية أنها تفرض نفسها على الأفراد وتكرههم على الأخذ بها . كيف نفسرها ؟ لقد تردد دوركيم بين قولين : أحدهما أن الأفكار والعواطف الاجتماعية صادرة عن « وجدان اجتماعى » متمايز من الوجدانات الفردية وأعلى منها : وهذا القول يجعل للظاهرة الاجتماعية وجوداً ذاتياً ولعلم الاجتماع موضوعاً خاصاً به لا يشاركه فيه علم آخر ، ولكن هذا القول يشخص كلا مجموعياً ، ودوركيم يعترف بأن ليس فى المجتمع سوى الأفراد ، ويعرض القول الآخر وهو أن الوجدان الاجتماعى ، ولو أنه جملة الوجدانات الفردية ، إلا أنه يؤلف كلا مغايراً لها كما يؤلف التركيب الكيميائى شيئاً مغايراً للعناصر : وهذا القول يرجع إلى أن الحياة الاجتماعية تولد فى الفرد ظواهر نفسية من نوع خاص ، وينافى تعريف الظاهرة الاجتماعية كما ذكرناه إذ يجعل منها ظاهرة نفسية فيرد علم الاجتماع إلى علم النفس[١] .

(ح) على أن دوركيم يحرص على أصالة علم الاجتماع ويستمسك بتعريفه للظاهرة الاجتماعية ، ويضع مذهباً فلسفياً هو إحدى صور الفلسفة الحسية أو التجريبية أو الواقعية . فيذهب فى مسألة المعرفة إلى أن المعانى والمبادئ العقلية نتاج الفكر المجموعى ، فإنها كلية ثابتة إلى حد ما ضرورية لتنظيم التجربة (كما جاء عند كنط وسبنسر) بينما التصورات الحسية جزئية متغيرة ، فالمعانى والمبادئ تعلو على الفكر الشخصى كما يعلو المجتمع على الفرد ، فمعنى النوع يتضمن معنى القرابة بين الأفراد ، ومعنى الجنس يتضمن معنى القرابة بين الأنواع ومعنى ترتيبها بعضها من بعض ، وليس فى الطبيعة (كما يتصورها الحسيون) قرابة ولا ترتيب ، ولكنهما أمران اجتماعيان ، ومعنى العلة يتضمن معنى

---

(١) وبالفعل يذهب جبرييل تارد (أحد الاجتماعيين الفرنسيين المعاصرين) إلى أن ما يحدث هو أن يبتدع أحد الأفراد بدعة فيتبعها البعض بفعل الإيحاء والمحاكاة ويقاومها البعض بفعل اعتياد القديم ، ثم تحدث ملاءمة تصير بها البدعة حالة اجتماعية .

قوة موجدة ومعنى السلطة وهما معنيان اجتماعيان ؛ ومعنى الكلى يتضمن مجموع الموجودات أو المجتمع ؛ ومعنى الواجب يتضمن ما لسلطة الجماعة من قوة إكراهية . وهكذا يزعم دوركيم ، كما زعم سبنسر ، أنه يفض الخلاف الناشب بين الحسيين والعقليين بقوله إن المعانى والمبادئ مصنوعة من المجتمع غريزية فى الأفراد .

(د) وهو يفسر الأخلاق والدين على النحو ذاته سواء من جهة الصورة أو من جهة المادة : فمن الوجهة الصورية نحن نعتبر الفعل خلقيًّا متى كان مطابقاً لقانون مفروض ، وكان غيريًّا لا أنانيًّا ، وكان إراديًّا : وهذه الخصائص ترجع إلى المجتمع فإن الخاصية الأولى نتيجة النظام الذى تفرضه حتماً كل جماعة ، والخاصية الثانية نتيجة الإخلاص للجماعة الذى تفرضه الحياة فيها ، والخاصية الثالثة نتيجة ما يلحظه الفرد من أن استفادته من الحياة الاجتماعية تتوقف على إرادته هذه الحياة وشروطها . ومن الوجهة المادية نرى الأخلاق مختلفة باختلاف الزمان والمكان وسائر الظروف . أى نراها تابعة لأحوال المجتمعات التى تخترعها وتفرضها على الأعضاء ، فإن لكل مجتمع أخلاقه هى مظهر أحواله ، ولا محل لتسويغ الأخلاق بتركيب فلسفة أخلاقية . وأما الدين فقديم كالاجتماع : كان صورته الأولى وتطورا معاً . بدأ الدين بأن تصور الناس قوة لا شخصية متفرقة فى الأشياء تمنحها ما لها من قوة ، ثم تشخصت هذه القوة فى الطوطم أولا وفى الإله الواحد أخيراً ، فكانت لنا فكرة الله كموجود شخصى مقدس . فإن هذه الفكرة ليست مستفادة مما نشعر به من قوة باطنة ، ولا مكتسبة بالاستدلال ، ولكنها اجتماعية . والدين أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمها ؛ إليه ترجع الصور التى انتظمت بها المعارف الإنسانية ، إذ أنه الينبوع الذى تفيض منه القوة الجسمية والقوة المعنوية فى أفعال الحياة المشتركة .

(هـ) هذا الموقف يستهدف لنفس الانتقادات التى نوجهها إلى سائر المذاهب التجريبية : إن المشابهات التى توحى بالمعانى الكلية متحققة فى الجماد وفى النبات وفى الحيوان وفى حياتنا الاجتماعية ، فلا يمكن أن يقال إن الحياة الاجتماعية مصدرها الوحيد ؛ ثم إذا كانت الحياة الاجتماعية قد انتظمت على أنحاء كلية فلا يخلو إما أن يكون ذلك بناء على معان سابقة فى أذهان بنى الإنسان أو بناء على مشابهات وجدوها بينهم ، وفى كلا الحالين تكون المعانى راجعة إلى غير الحياة الاجتماعية .

وإذا كانت الأخلاق على ما يقول دوركيم من الاختلاف والتغير ، فكيف نعلل ما يبدو لبعضها من ضرورة عند جميع الجماعات؟ ويفسر دوركيم المؤسسات والقواعد الاجتماعية طبقاً لنظرية التطور، فيبدأ بأبسط الصور ويسمى الجماعات التى تلاحظ عندها هذه الصور بالبدائية ، فى حين أن المنهج العلمى يقضى بالقول بأن الحالة المسماة بدائية هى أبسط ما وصل إلى علمنا من حالات ، لا أنها الحالة الأولى تاريخياً ، إذ قد تكون الإنسانية بدأت على حالة عقلية متقدمة ، وقد تكون الجماعات التى نعتبرها الآن بدائية منحدرة من جماعات متحضرة زالت عنها الحضارة . فالاجتماعيون يعدون البسيط قديماً وليس هذا بالضرورى ، ويعتقدون أنهم يؤيدون مذهب التطور وهم إنما يقبلونه مبدئياً .

٢٠٩ — ليڤى برول (١٨٩٧ — ١٩٣٩) :

(ا) كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة ، وله فى هذا الباب كتاب عن « أوجست كونت » ودراسات أخرى . وناصر المذهب الاجتماعى بكتبه الآتية : « فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق » (١٩٠٣) و « الوظائف الفكرية فى الجماعات الدنيا » (١٩١٠) و « العقلية البدائية » (١٩٢٢) و « الروح البدائية » (١٩٢٧) و « الفائق الطبيعة والطبيعة فى الفكر البدائى » (١٩٣١) .

(ب) فى كتابه عن الأخلاق يريد أن ينظر إلى الأفعال الإنسانية على أنها ظواهر طبيعية وحسب ، فينتقد فلسفة الأخلاق ، ويقترح بديلا منها علماً للأخلاق . ويرجع نقده إلى ثلاثة أمور : الأول أن فلسفة الأخلاق تزعم أنها علم معيارى يعين ما ينبغى أن تكون عليه الأفعال الإنسانية ، فى حين أن العلم دراسة وصفية للظواهر وقوانينها ، ففكرة العلم المعيارى تنطوى على تناقض . الأمر الثانى أن الفلاسفة مختلفون فى المبادئ متفقون مع ذلك فى قواعد السلوك ، وهذا يدل على أنه لا يوجد بين القواعد وبين المبادئ التى يدعون أنهم يستنبطونها منها صلة منطقية . الأمر الثالث أن الفلاسفة يضعون قضيتين لا يمكن قبولهما : الواحدة أن هناك طبيعة إنسانية فردية واجتماعية هى واحدة فى كل زمان ومكان ومعلومة لهم إلى حد كبير يستطيعون معه أن يعينوا لها القواعد الملائمة لكل حالة من حالات الحياة ، والحقيقة أن التباين شديد جداً بين الناس أفراداً وجماعات ؛ والقضية الأخرى

أن الضمير شيء مطلق وأنه يمكن تبرير أوامره تبريراً منطقياً، مع أن علم الاجتماع يقيم الدليل على أن الضمير نتاج الأيام وأن معانيه ومبادئه وليدة تجارب وعادات تختلف نشأة وقدماً اختلافاً شديداً جداً . أما علم الأخلاق فإنه يدرس الأفعال الإنسانية وقوانينها كما تقع عليها الملاحظة المباشرة ويوردها التاريخ، وينتهى إلى أن الأخلاق مظهر للجماعة تابع لماضيها ودياناتها وعلومها وفنونها وعلاقاتها بالجماعات المجاورة وحالتها الاقتصادية. وإذن فالأخلاق تختلف باختلاف الجماعات وأحوالها والأخلاق جميعاً طبيعية ، سواء فى ذلك أخلاق الأقوام المنحطة وأخلاق الأمم المتمدينة . ولما كانت الجماعة لا تستقر على حال واحدة ، فيلزم أن أخلاقها متطورة حتماً بتطور العوامل الاجتماعية . وفائدة علم الأخلاق أنه يسمح لنا بتكوين « فن خلقى » أى جملة من القواعد نعالج بها أحوالنا ، دون أن يكون لهذه القواعد صفة الإلزام ، ودون أن يكون لأفعالنا قيمة ذاتية يعبر عنها بالخير أو بالشر.

(حـ) وفى كتبه الأخرى يذهب إلى أن المتوحشين لا يفكرون بمعان محدودة يتضمن بعضها بعضاً أو يناقض بعضها بعضاً ، ولكنهم يفكرون بصور خيالية ولا يراعون مبدأ عدم التناقض ، وأن هذا لون من التفكير سابق على تفكيرنا المنطقى فتفكيرنا المنطقى صناعى ؛ وأن التفكير البدائى هو التفسير الوحيد للاعتقاد بما فوق الطبيعة ، ذلك الاعتقاد بأن الأشياء حاصلة على قوى خفية تستطيع إحداث السعادة أو الشقاء ، وما يلزم عنه من تكريم تلك القوى واحترام التقاليد والخوف الدينى أن يضطرب نظام المجتمع إذا أهملت الجماعة عباداتها وتقاليدها .

(د) ولم يكن ليفى برول مبتكراً فى أقواله هذه، فإنها أقوال الحسيين من عهد بعيد أيدها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح وهو جالس إلى مكتبه . ولسنا بحاجة إلى الرد على نقده لفلسفة الأخلاق وقد طالما رددنا على مثله فى سياق هذا الكتاب . أما رأيه فى تفكير المتوحشين فقد خالفه فيه بعض الاجتماعيين ، ورد عليه برجسون فى كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » ص ١٥٩ — ١٦٩ من الطبعة الأولى ، وانتهى هو إلى الإقرار بأن هذا التفكير يفسر بالجهل والغرض والتسرع وما إلى ذلك من أسباب الخطأ المعروفة ، وأن المتوحشين لا يجهلون المبادئ الأولية ولكنهم يسيئون تطبيقها كما يسيء تطبيقها أطفالنا والجهلاء منا .

٢١٠ — هنرى بوانكارى (١٨٥٤ — ١٩١٢) :

(ا) هو واحد من فريق من العلماء يتابعون نقد رنوفى وبوترو للمعرفة العلمية . وله فى هذا النقد كتب مشهورة هى : « العلم والفرض » (١٩٠٢) و « قيمة العلم » (١٩٠٥) و « العلم والمنهج » (١٩٠٩) و « خواطر أخيرة » نشرت بعد وفاته (١٩١٣) .

(ب) وهو يذهب إلى أن ليس للنظريات العلمية ما يدعيه لها المذهب الواقعى من قيمة مطلقة ، فنى تطبيقها ، ولاسيما على الظواهر المستقبلة ، يوجد دائماً إمكان للتغير ، ويوجد أحياناً كثيرة ضرب من عدم المطابقة قد يسمح بتصور تفسير آخر ، فالنظرية العلمية قائمة دائماً على قدر من الفرض ، وما النظريات التى يقال إنها « حقيقية » إلا « أنفع » النظريات أى التى تبسط للعالم عمله وتعطيه أجمل صورة من الكون. ذلك بأن النظريات رموز مجردة يركبها العقل للتعبير عن العلاقات المشاهدة بين الظواهر ، حتى إن نظريتين متعارضتين يمكن أن تكونا كلتاهما أداة نافعة للبحث ، ويمكن أن تكون إحداهما أنفع من الأخرى : فبالنسبة إلى إدراكنا للأشياء نجد أن المكان الأقليدى ذا أبعاد الثلاثة أنفع من الأمكنة المفترضة فى الهندسات اللاأقليدية وليس له غير هذه الميزة ؛ ونظرية كوبرنك مجرد فرض وهى لا تمتاز على نظرية بطليموس إلا بأنها أبسط وأنفع . وقد قلنا (١٩٩ ى) إن السبب فى هذا الموقف هو أن العلماء صاغوا نظرياتهم فى شكل رياضى ، ولاحظنا أن هذه الصياغة كانت ممكنة فى علم الطبيعة فقط لبساطة المادة وكثرة الإمكانيات فى تنوع الحركة ، ولكنها غير ممكنة فى علم الحياة وعلم النفس حيث يعود العقل إلى تحرى خصائص الأشياء وإقامة نظريات « حقيقية » .

٢١١ — پيير دوهيم (١٨٦١ — ١٩١٦) :

(ا) يلتقى مع پوانكارى فى القول بنسبية العلم الحديث ، وقد فصل رأيه وأورد عليه الأمثلة والشواهد فى كتاب معروف عنوانه « النظرية الفيزيقية ، موضوعها وتركيبها » (١٩٠٦) . وفى كتاب آخر اسمه « نظام العالم ، تاريخ المذاهب الكونية من أفلاطون إلى كوپرنك » (فى خمسة مجلدات ١٩١٣ — ١٩١٧) عرض هذه

المذاهب عرضاً وافياً فإذا بها ترجع إلى مذهبين : أحدهما أن النظرية العلمية تفسير حقيقى للظواهر . كالمذهب الآلى عند قدماء فلاسفة اليونان وعند ديكارت ، وهذا يجعلها ميتافيزيقية أو يربطها بنظرية ميتافيزيقية ؛ والآخر أنها مجرد تصور للظواهر وقوانينها لا يدعى النفاذ إلى جواهر الأشياء ، وهذا يجعلها افتراضاً ليس غير ، كالنظريات الفلكية التى نبتت فى مدرسة أفلاطون وسائر النظريات الطبيعية الرياضية التى تتالت بعد ذلك . والكتاب مرجع جليل فى تاريخ العلوم ومنها العلم الإسلامى وقد وقف عليه المؤلف من الترجمات اللاتينية فى العصر الوسيط

٢١٢ — هنرى برجسون (١٨٥٩ — ١٩٤١) :

(ا) ولد فى باريس من أسرة يهودية قدمت فرنسا من إنجلترا . كان فى المدرسة الثانوية تلميذاً نابهاً أظهر استعداداً نادراً للعلوم ، ولكنه اختار الفلسفة . وتخرج فى مدرسة المعلمين العليا على أساتذة معروفين ، منهم إميل برترو ، ونجح فى مسابقة الأجريجاسيون (١٨٨١) فعين مدرساً للفلسفة فى مدارس ثانوية بالأقاليم ، ثم بباريس (١٨٨٩) حيث ذاع صيته بعد حصوله على الدكتوراه ، فعين أستاذاً فى الكوليج دى فرانس (١٩٠١) حيث قضى خمس عشرة سنة يلقى المحاضرات أمام جمهور عديد معجب أشد الإعجاب . ولما أعلنت الحرب العالمية الأولى أرسل بمهمة إلى أمريكا ، ولما كونت جمعية الأمم لجنة للتعاون الفكرى مؤلفة من اثنى عشر عضواً انتخب هو رئيساً وظل يشغل منصبه هذا إلى سنة ١٩٢٥ . ثم أصابه مرض أقعده إلى آخر حياته دون أن يحول بينه وبين العمل العقلى .

(ب) بدأ بأن كان مادياً على مذهب سبنسر ، ولكن التفكير فى الحياة النفسية قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة من ظواهر منفصلة تتصل بموجب قوانين التداعى ، وإن هذه الظواهر من قبيل الظواهر الخارجية قابلة للقياس والحساب وجاءت رسالته للدكتوراه «محاولة فى الوقائع المباشرة للوجدان» (١٨٨٩) معلنة لهذا الإنكار بقوة وبراعة لفتتا إليه الأنظار ، فتنفس الكثيرون الصعداء من أولئك المثقفين الذين كانوا يرزحون تحت كابوس الآلية والجبرية ، ومنذ ذلك اليوم كان هو زعيماً من زعماء الروحية[1] . ثم شرع يتعمق خصائص الروح والعلاقة بينها وبين

(١) رسالته الثانية محررة باللاتينية وعنوانها « نظرية أرسطو فى المكان » .

الجسم فوضع فى ذلك كتاب « المادة والذاكرة » (١٨٩٦) وهو كتاب عسير الفهم فى بعض المواضع . ورأى أن خصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة التامة أيضاً وأنه يستطيع أن يطبق نظريته فى الروح على الكون أجمع ، فكان هذا موضوع كتاب « التطور الخالق » (١٩٠٧) الذى كان له وقع عظيم . ثم عكف على دراسة الأخلاق والدين ، وبعد ربع قرن بالتمام أخرج كتابه « ينبوعا الأخلاق والدين » (١٩٣٢) فكان وقعه أعظم ، فإنه يقيم فيه العقائد الميتافيزيقية على التجربة الروحية ويشيد بالتصوف المسيحى ، وتلك هى كتب أربعة رئيسية تحوى عرضاً شاملا للمذهب يضاف إليها كتيب فى «الضحك» أو «محاولة فى دلالة المضحك» (١٩٠٠) وكتاب « فى الديمومة والتقارن » (١٩٢٢) وضعه بمناسبة نظرية إنشتين فى النسبية ؛ ومقالات ومحاضرات نشر بعضها بعنوان « الطاقة الروحية » (١٩١٩) والبعض الآخر بعنوان « الفكر والمتحرك » (١٩٣٣) وفى هذا المجلد الثانى مقالات هامة ضرورية لتمام الوقوف على مذهبه ، وهى : «الحدس الفلسفى» (ف ٤) و « إدراك الغير » (ف ٥) و « مدخل إلى الميتافيزيقا » (ف ٦) .

(ح) «الوقائع المباشرة للوجدان» تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظواهر المتنوعة ، أى تقدم متصل من الكيفيات المتداخلة ، بخلاف الظواهر المادية التى هى كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة. والحياة النفسية تلقائية فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو « ديمومة » durée لا تحتمل رجوعاً إلى الماضى وعودة ظروف بعينها، ولا توقعاً للمستقبل ضرورياً ، كما تحتمل الظواهر المادية . فعلم النفس المادى الذى يزعم تطبيق القياس على الظواهر النفسية وجعلها «علمية» يخلط خلطاً شنيعاً بين الإحساس الذى هو فعل غير منقسم وبين المؤثر الفيزيقى وزيادته ونقصانه ، والواقع أن لا نسبة ألبتة بين الحدين . فالحياة النفسية كيف بحت مباين للكم ، على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها ، موجودة بجميع أجزائها معاً ، باقية هى هى ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير . وإذا كنا نضيف الكم أو الشدة إلى الظواهر النفسية فذلك لأننا نقرنها بالظواهر الجسمية التى تصاحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظواهر الجسمية هى المقيسة فى الواقع ، فنقيس السرور أو الغضب مثلا بالمساحة المنفعلة من جسمنا ، وهما فى الحقيقة كيفيتان خالصتان ، ولا ينطبق القياس إلا على المكان المتجانس من حيث إن القياس

انطباق مكان على مكان . وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس وأن مجاله المستحب المكان والمادة ، فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها ، وطريقته فى ذلك أنه يسمى حالاتنا الباطنة فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض كالأسماء الدالة عليها ومرتبة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط ، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات فيصف ظواهرنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ويقارن بينها على هذا الاعتبار . ومن هنا تنجم الصعوبات فى مسألة الحرية : فإننا نتصور دواعى العمل كأنها وقائع متمايزة تتظاهر على أحداث الفعل أو تتعارض ، فنفرض أن الحرية قوة أخرى ناشئة من لا شيء هى التى تحدث الفعل أو تمنعه ، والحقيقة أن ليس فى عالم النفس آلية وجبرية إذ أن الديمومة كيف محض وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق ؛ كما أنه ليس فى عالم النفس خلق من لاشيء مقطوع الصلة بالماضى ، ولكن الحرية عين صيرورة الأنا ، والفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر عنها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة . فالخطأ الأكبر قائم فى الترجمة عن الزمانى بالمكانى وعن المتعاقب بالمتقارن .

(د) ولكنا لا نرى أن برجسون أفلح فى إثبات الروح والحرية . أجل إن إباء الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة ، ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة : إن الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر ظواهر نفسية وفسيولوجية معاً تتم فى الأعضاء وبالأعضاء ، فمحال أن تصدر من غير مشاركة الجسم . وقد غلا برجسون فى رفضه إضافة الشدة إلى الظواهر النفسية ظناً منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية ، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ، يشهد بذلك الفضيلة والملكة العلمية أو الفنية ، فإنها تتفاوت درجة وتمكناً دون أن يمكن تقدير هذا التفاوت تقديراً عددياً . أما أن العقل قوة تقيس وأن مجاله المكان وحسب ، فنظرية سيفصل برجسون القول فيها ويبين دلائلها عنده ، وسنعود إليها . وأما أن الحرية هى التلقائية فهذا خلط بين الاثنتين : إن التلقائية مشتركة بين جميع الأحياء بل بين جميع الأجسام ، فلئن كان الجماد لا يتحرك إلا بفعل خارجى فإنه متى تحرك كانت حركته بفعل باطن ذاتى ، إذ يمتنع أن

تكون الحركة شيئاً ينتقل من المحرك إلى المتحرك ويعمل فيه . وعلى ذلك ليس القول بأن الفعل الحر فعل تلقائى بمميز له من الفعل الآلى ، ولا بمفيد معنى الحرية الذى هو الاختيار المروى لفعل مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده ، ولكن مثل هذا الاختيار يقتضى جوهراً ثابتاً مغايراً للظواهر متحكماً فيها ، وقد ارتضى برجسون نظرية فى العقل تبطل الاعتقاد بالجوهر كما سنرى .

(ﻫ) لما عاد إلى مسألة الروح فى كتابه « المادة والذاكرة » عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة ، وميز بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة هى عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك فى الجهاز العصبى ، مثل الذاكرة التى تعى شعراً أو نثراً محفوظاً عن ظهر قلب ؛ وذاكرة بحتة هى تصور حادثة انطبعت فى الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها وتاريخها ، مثل تذكرى أنى حفظت قصيدة. الذاكرة الأولى تردد الماضى والثانية تتصوره ، وهى الذاكرة الحقة ، وهى لا تحفظ فى الجسم . ونحن نحفظ جميع الصور ونحمل ماضينا بأكمله فى أدق تفاصيله . فالذاكرة هى الروح نفسها بما هى حياة وديمومة ، ولكن الذكريات محفوظة فى حالة أشباح غير منظورة إذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية الماثلة الآن الفاعلة الآن فحسب ، وما ليس يفعل فلا يخص الشعور وإن كان لا ينقطع عن الوجود على نحو ما . وحياتنا الشعورية موجهة إلى العمل ، ويبقى ماضينا وراءها فى حالة ذكريات بحتة غير مشعور بها ، عديمة الصلة بالحاضر عديمة الفائدة العملية . ويتضح هذا بالنظر فى الأحلام ، فإنها تتناول ماضينا كله ولا تقتصر على حالة حاضرة معينة يحدها الانتباه والاهتمام كما يحدث فى اليقظة . وتظهر الصور فى مجال الشعور كلما أحوجنا إليها العمل ، ومهمة الجسم هى أن يجىء بها إلى هذا المجال فيحول الصور التى بالقوة إلى صور بالفعل ، فإن الجسم « مركز عمل » هو « ممر الحركات الصادرة والواردة ، وأداة الوصل بين الأشياء المؤثرة فينا وما نؤثر فيه من أشياء » : ليس بوسعه أن يحفظ صوراً ولا أن يبعث صوراً ، ولكنه يوفر للصور الوسيلة كى تصير مادية وتعود إلى الشعور . وفى حالة فقدان الذاكرة ليست الروح هى المعتلة بل الدماغ ، وليس هناك محو للذكريات بل اضطراب فى الأجهزة المحركة ، وتبعاً لذلك يقلب رأى الماديين رأساً على عقب : فإنهم يعتبرون الجسم هو الموجود حقاً ويعتبرون الشعور

ظاهرة عارضة ويعتبرون الطرفين متوازيين ، والحقيقة أن الشعور فى المحل الأول وأن الجسم آلته . تلك أهم قضايا الكتاب ، وهى تدل على أن برجسون ثنائى كديكارت يضع الروح والجسم الواحد بإزاء الآخر ولا يفطن إلى جسم الحى يحيا ويشترك فى الإحساس والانفعال والتخيل والتذكر كما أسلفنا ، وأن تمايز الروح والجسم لا يستتبع انفصالهما واستقلال الواحد عن الآخر فى الوجود والفعل.

(و) خصائص الحياة النفسية متحققة فى الحياة النامية أيضاً . وكتاب « التطور الخالق » يحوى دفاعاً متيناً عن هذا الرأى وتفسيراً للآراء الواردة فى الكتابين السالفين. يقول برجسون : ليس الكائن الحى مجرد مركب من عناصر سابقة كما يرى الآليون ولكن الحياة شىء غير العناصر وشىء أكثر من العناصر ، إن الكائن الحى « يدوم » ديمومة حقة ، فإنه يولد وينمو ويهرم ويموت ، وهذه ظواهر خاصة به لا تبدو بأى حال فى المادة البحتة . وليست الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيقية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء : هذا وهم من الآليين ، فإنهم ينظرون إلى الكائنات الحية فيحللونها بالفكر إلى بسائط ويجعلون من هذه البسائط المعقولة أصولا تاريخية ، على حين أن العضو فى الكائن الحى « وحدة مركبة من آلاف الخلايا المختلفة مرتبة ترتيباً معيناً » : فكيف انضمت هذه الخلايا العديدة بالترتيب المطلوب ؟ ثم إن الكائن الحى ، من جهته ، وحدة مركبة من أعضاء تتكون بالنمو من الداخل فكيف يمكن الادعاء بأن الكائن الحى تكون بالإضافة من الخارج على ترتيب معين فى أزمنة متطاولة ؟ ثم إننا نلاحظ فى سلاسل مختلفة من الأحياء منفصلة منذ عهد بعيد وحدة تركيب فى أعضاء معقدة غاية التعقيد ، كالشبكية مثلا : فكيف اتفق لمثل هذه السلاسل أن تنتهى إلى نتائج متشابهة فى نقط مختلفة من المكان والزمان ؟ بيد أن هذا النقد موجه إلى التطور الآلى كما تصوره دروين وسبنسر لا إلى التطور إطلاقاً ونحن نشاهد الأحياء مراتب بعضها فوق بعض : فكيف نفسر ظهورها إلى الوجود ؟ إن فى بعض النبات تطوراً فجائياً يسمح لنا أن نتصور أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعة واحدة عن « نزوة حية » من وجدان شبيه بوجداننا وأعلى منه : « فى وقت ما وفى نقط ما من المكان نبع تيار حى واجتاز أجساماً كونها على التوالى وانتقل من جيل إلى جيل وانقسم بين

الأنواع الحية وتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته بل إنه يزداد قوة كلما تقدم » . ويزداد شعوراً : فهو فى النبات سبات وخمود ، وفى الحيوان غريزة ، وفى الإنسان عقل ، وهذه طبقات مختلفة بالطبيعة لا بالدرجة فقط . أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى أو توقفه ، فما هى إلا شىء نفسى تجمد وتمدد ، كما نشاهد فى أنفسنا حين ندع فكرنا يجرى اتفاقاً فيتبدد فى آلاف من الذكريات تتخارج وتنتشر فتتراخى شخصيتنا وتتنزل فى اتجاه المكان ؛ أو كما نشاهد الماء يندفع من النافورة ويرتفع خطاً كثيفاً دقيقاً ثم يهبط على شكل مروحة وقد انفصلت نقطه المتراصة وتباعدت وتساقطت فى مساحة أوسع . فالمادة شىء نفسى متراخ صار متجانساً وقابلا محضاً وحداً أدنى من الوجود والفعل . والعالم أجمع ديمومة أى اختراع وتجديد وخلق وتقدم متصل .

(ز) الآن نستطيع أن نفهم حقيقة المعرفة الإنسانية : فمتى كانت الصيرورة عين الوجود وعين نسيج الأنا ، كان الثبات ظاهرياً أو نسبياً ، ولم يعد هناك أشياء أو جواهر بل عاد الوجود أفعالا وحسب ، وعادت الأشياء والأحوال مشاهد يجتزئ بها عقلنا من الصيرورة ، وكانت معانينا ناشئة من هذه التجزئة ، ونحن نميل طبعاً إلى تجميد مشاعرنا لنعبر عنها باللغة ، وما المعنى الكلى إلا اسم يطلق على ذكريات تؤلف موقفاً معيناً بإزاء طائفة من الأشياء هى التى يطلق عليها الاسم . إن العقل عاجز عن تصور الحركة وعن تفسيرها ، وهو لا يفهم حق الفهم إلا الجامد القابل للقياس ، وحالما يتناول الزمان والكيف يترجم عنهما بلغة المكان والكم . وهو يستخدم معانى محدودة ثابتة لا تصيب شيئاً من إنية الموضوع أو فرديته ولا تساوق الموضوع فى ديمومته . هو قوة التفكير المجرد المستدل ، هو منبع حجج زينون المنكرة للحركة والكثرة ، وقلما يعجز عن التدليل على قضيتين متناقضتين . فالمعرفة الحقة حدس يدرك الموضوع فى ذاته ، ولكننا لا نزاول هذا الحدس إلا نادراً بسبب ما يقتضيه من توتر النفس فى مجهود شاق مؤلم للنفاذ إلى باطن الموضوع ومتابعته فى صيرورته . أما العقل فقد خلقه التيار الحيوى للعمل لا للنظر كما خلق الغريزة فى الحيوان . الغريزة قوة استخدام آلات عضوية بل قوة تكوينها ، والعقل قوة صناعة آلات غير عضوية . الغريزة إحساس لا استدلال ، وهى تعمل دون تردد ولا تربية ، وتعمل على نحو معين ؛ والعقل

بحاجة إلى التربية والتروية ، ولكن مجاله أوسع بكثير . من هذه الأقوال نتبين أن برجسون يتصور العقل على طريقة ديكارت فيظن وظيفته مقصورة على إدراك معان واضحة متميزة على مثال المعانى الرياضية وأنه لا يدرك القوة والحركة والحياة فيرد النبات والحيوان وجسم الإنسان مجرد آلات ، فإذا ما رأى برجسون بطلان هذه النتيجة اتهم العقل ذاته واصطنع مذهباً لا عقلياً والتمس المعرفة الحقة فى حدس لا ندرى ماذا يحدس والوجود صيرورة محضة خلو من ماهيات تدرك .

(ح) التيار الحى الخالق للروح والمادة هل يكون الله ؟ إنه لشبيه بالله ، وكثير من عبارات برجسون يؤدى هذا المعنى إلى ذهن القارئ، منها قوله : « إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذ فكرنا فى " أشياء " مخلوقة و" شىء " يخلق؛ أما أن يتضخم الفعل كلما تقدم وأن يخلق كلما تقدم ، فهذا ما يشاهده كل منا حين ينظر إلى نفسه وهو يفعل » وقوله: « إذا كان الفعل الذى يتم فى كل مكان من نوع واحد فإنى أعبر تعبيراً مختصراً عن هذا الشبه الغالب حين أتحدث عن مركز تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، على أن لا أقصد بهذا المركز " شيئاً " معيناً بل أقصد به نبعاً متصلا ، فالله على هذا التعريف ، ليس حاصلا على شىء تام ، ولكنه حياة غير منقطعة وفعل وحرية . وخلقه ، على هذا التصور ، لا خفاء فيه ، فإننا نحسه فى أنفسنا حالما نعمل بحرية » . وعلى هذا يكون برجسون من أصحاب وحدة الوجود . ولكنه أعلن إلى أحد النقاد أنه فى العبارات المذكورة وأمثالها « يتحدث عن الله باعتباره الينبوع الذى تخرج منه على التوالى ، بفعل حر ، التيارات التى يكون كل منها عالماً ، وأن الله من ثمة متمايز منها » . هذا الإعلان ينسخ قوله أن ليس هناك شىء خالق وشىء مخلوق ، ولا يتفادى وحدة الوجود من حيث إن الخلق عنده نبع وصدور عن ذات الله فيكون المخلوق من عين ماهية الله . ولكن برجسون ، منذ ذلك التاريخ، يذكر الله كأنه موجود مفارق للتيارات والعوالم ، ونحن مضطرون أن نسلم بهذا القصد مع ما نجد من صعوبة الملاءمة بينه وبين المذهب .

(ط) ولكن مسألة تقوم حينئذ وهى هذه : كيف نعلم أن الله موجود وأنه متمايز من العالم ؟ لا مجال للتدليل العقلى على وجود الله فى فلسفة تنكر على العقل قيمة النظرية فى معانيه ومبادئه . والواقع أن برجسون ينتقد الأدلة السلفية ويرفضها

رفضاً باتاً ؛ فدليل المحرك الأول مستبعد من جراء مبدأ المذهب أن ليس يوجد سوى حركة بغير محرك ولا متحرك ؛ ودليل العلل الغائية يتنافى مع المذهب كذلك . فأولاً الغائية تعين صورة المستقبل ونحن نعلم أن الديمومة خلق متجدد ؛ ثانياً الغائية تشبه عمل الطبيعة بعمل الصانع الإنسانى يركب قطعاً وأجزاء ليحقق نموذجاً ، بينما الطبيعة تكوّن أو تعضون وتخرج الكائن الحى بأكمله من خلية تتكثر . والدليل المستمد من نظام العالم ساقط هو أيضاً : أين النظام ؟ إذا دققنا النظر فى العالم « بدا الفشل كأنه القاعدة ، وبدا النجاح كأنه الاستثناء وكان دائماً ناقصاً » ؛ « إن النوع والفرد لا يفكران إلا فى ذاتهما فينشأ من هنا خلاف مع سائر صور الحياة ، فليس يوجد التناسق فى الواقع » . ثم إن النظام ليس شيئاً حادثاً ممكناً مجرد الإمكان حتى يطلب تفسيره . بل من الضرورى أن يوجد نظام ما ، والاضطراب المطلق غير معقول .

(ى) هذا النقد للأدلة على وجود الله ليس بأقوم من النقود الكثيرة التى سبقته . إن دليل المحرك الأول لا يستبعد إلا فى مذهب ينطوى على التناقض إذ يقول بحركة صرفة دون شىء يحرك ولا شىء يتحرك ولا شىء إليه يتحرك . ودليل الغائية قائم إذ لولا الغاية لما كانت الحركة أو وقعنا فى التناقض المذكور الآن ، لذا دعا أرسطو الغاية علة العلل ، والشىء المنظم مفتقر إلى منظم سواء أحدث بتركيب أجزاء أو بتعضون ، ففى الحالتين الأجزاء (أو الأعضاء) تابعة لنظام الكل والكل مع ذلك لا يوجد إلا بها فلا بد من سبق وجود فكرة الكل فى عقل ما ، أو ليس يستخدم برجسون مبدأ الغائية فى مناقشة التطور الآلى ؟ وأى التصورين أمعن فى البطلان : تصور الموجود يركب من أجزاء تضاف شيئاً فشيئاً ، أو تصوره يخرج كله دفعة واحدة دون غرض سابق ، وكيف يرد دليل النظام بعد ما تقدم ؟ إن انتظام الكائنات كل على حدة أمر لا شك فيه ، وانتظامها فيما بينها هو الغالب ، وليس ينهض الاضطراب أو ما يبدو كذلك حجة على النظام حيثما يوجد النظام . وكيف ينكر فيلسوفنا وجود النظام ثم يقول إن النظام ضرورى ؟ إما هذا وإما ذاك .

(ك) إذا كانت الأدلة على وجود الله غير ناهضة فكيف نعرف الله ؟ لا يبقى لدينا سوى التجربة . والواقع أن برجسون يدعى إقامة ميتافيزيقا تجريبية

مبدؤها أن كل موجود فهو بالضرورة موضوع تجربة حاصلة أو ممكنة ، ويرى أن لدينا تجربة إلهية فيقول : « إن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتتركز وتزداد اشتداداً حتى تكون الأبدية فى الحد الأقصى » . وأبدية الله ديمومة كذلك. وهنا يفترق برجسون عن الفلاسفة الذين يرون أن الله ثابت مستكف بنفسه فيقول : « ولكن الموجود الكافى نفسه ليس غريباً عن الديمومة بالضرورة » و « إن فى الحركة لشيئاً أكثر مما فى الثبات » . إن إله الفلاسفة وليد العقل ونتاج فعله المجرد المجمد ! وهكذا يطبق برجسون فلسفة الصيرورة إلى النهاية ، ويستعيض عن الإله الثابت بإله متغير ، أى أن الله عنده موجود نسبى مركب من فعل وقوة ، موجود ناقص « يتضخم كلما تقدم » ويكتسب شيئاً جديداً بلا انقطاع ، وليس هذا شأن الله أو العلة الأولى ، كما ذكرنا غير مرة . يظن برجسون أن الثبات معناه الجمود ، والواقع أن الفلاسفة يثبتون أن الله حى بل الحياة بالذات ويريدون بثباته أن حياته هى هى دائماً ، كما يجب للعلة الأولى .

(ل) بعد ظهور كتاب « التطور الخالق » الذى لخصنا نقطه الأساسية ، كان الاعتقاد العام أن هذه النظرية لا تسمح بإقامة فلسفة أخلاقية ، على اعتبار أن هذه الفلسفة تستلزم معانى ومبادئ ثابتة تدبر السيرة الإنسانية وأن الصيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً. بيد أنه لم يكن من الممكن أن تظل فلسفة تدعى أنها روحية بغير أن تعرض للأخلاق وللدين ، ففكر الفيلسوف وقدر ربع قرن وأخرج لنا « ينبوعا الأخلاق والدين » فأتم بهذا الكتاب مذهبه دون أن ينبذ أو يغير شيئاً من المعانى والمبادئ التى سبق له عرضها. «الينبوعان» هما الغريزة والحدس ، وقد صادفناهما . وكل من هاتين الوظيفتين يوجد أخلاقاً معينة وديناً معيناً ، فيكون هناك نوعان من الأخلاق ونوعان من الدين . أحد نوعى الأخلاق أخلاق ساكنة مغلقة ، والآخر أخلاق متحركة مفتوحة . يتقوم النوع الأول فى جملته من عادات تفرضها الجماعة ابتغاء صيانة كيانها بحيث يعتبر خيراً ما يكفل هذه الصيانة ويعتبر شراً ما ينال منها فيبدو الواجب « رباطاً من قبيل الرباط الذى يجمع بين نمل القرية الواحدة أو خلايا البدن الواحد » « ومن هذه الوجهة يفقد الواجب خاصيته النوعية (أى الخلقية) ويتصل بأعم الظواهر الحيوية » غير أن هناك فارقاً، وهو أن الإنسان حاصل على عقل وحرية، وحينئذ « يبدو لنا الواجب بمثابة الصورة التى تتخذها الضرورة فى

مجال الحياة حين تقتضى فى سبيل تحقيق غايات معينة العقل والاختيار ومن ثمة الحرية » . فهذا النوع من الأخلاق صادر عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية ؛ والأخلاق هنا فى مستوى أدنى من مستوى العقل ، هى أخلاق الجماعات المغلقة على أنفسها .

(م) أخلاق النوع الآخر تجاوز حدود الجماعة وترمى إلى محبة الإنسانية قاطبة بل الخليقة بأسرها . تظهر فى بعض الأفراد الممتازين يسمعون فى أنفسهم نداء الحياة الصاعدة فيتملكهم انفعال خالص غير ذى موضوع فائق لمستوى العقل شبيه بالانفعال الموسيقى الذى « لا يتصل بشىء » . هؤلاء هم « الأبطال » أمثال أنبياء بنى إسرائيل أو سقراط . يجذبون الناس بالقدوة لا بالاستدلال ، ومجرد وجودهم نداء ، وأخلاقهم هى الأخلاق الكاملة المطلقة ، لا تعرض قانوناً ينفذ بل مثلا يحتذى . « إن الفعل الذى تنفتح به النفس يوسع ويرفع إلى الروحانية الخالصة أخلاقاً سجينة مشخصة فى عبارات » . وذلك هو المعنى العميق لما فى « العظة على الجبل » من معارضات ، حيث يقول المسيح : « قيل لكم . . وأقول لكم » . أخلاق الإنجيل أخلاق النفس المتفتحة . غير أنه يجب أن نذكر دائماً « أن الضغط الاجتماعى وفورة المحبة مظهران للحياة متكاملان » أى إن نوعى الأخلاق مظهران طبيعيان للتطور الحيوى ومرحلتان فى تقدمه . الأخلاق المتحركة انفعال بحت عند « البطل » ومثال يحتذى عند الجمهور ، وليست قانوناً خلقياً ملزماً فى صميم الضمير . فالإلزام الخلقى مفقود فى الأخلاق بنوعيها .

(ن) كذلك الحال فى الدين . فهناك دين ساكن وآخر متحرك . نشأ الأول من إرادة اتقاء ماقد يكون العقل من أثر مرهق للفرد ومفكك للجماعة إذا ما فكر العقل فى الموت وفى مخاطرات المستقبل وفى أسس الحياة الاجتماعية . هذه الإرادة تبعث فى الإنسان «الوظيفة الأسطورية» فتنهض هذه تصور حياة آجلة . وتخترع قوات فائقة للطبيعة خيرة أو شريرة ، وتروى « قصصاً كالتى تروى للأطفال » فتضع عقيدة وتثبت سنة . هذا الدين شأنه شأن الغريزة فى الجماعات الحيوانية « يحمل الإنسان على التشبث بالحياة ومن ثمة على التشبث بالجماعة » . أما الدين المتحرك فهو امتداد القوة الحيوانية ؛ وهو انفعال صرف « مستقل عن السنة وعن اللاهوت وعن الكنائس » يظهر فى بعض الأفراد الممتازين الذين هم المتصوفون .

« إن الله محبة » ، وهو موضوع محبة : هذا ما يجيء به التصوف » و« نهاية التصوف اتصال جزئي بالجهد الخالق الذي تتكشف عنه الحياة . هذا الجهد هو في الله إن لم يكن نفسه » . لقد حاول الفكر اليوناني أن يرتفع إلى هذه القمة فلم يبلغ إليها ، وذلك لأن التصوف التام فعل وقد اتبع فلاسفة اليونان طريقاً عقلية صرفة واعتقدوا أن العمل أدنى من النظر ، أو أنه « تضاؤل النظر » . وقد كان للهند تصوفها ، ولكن التشاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غاية شوطه . وقد أعوزت البوذية الحرارة وأعوزها الإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به ، والثقة هي التي تستطيع أن تصير قوة تنقل الجبال . التصوف التام هو تصوف كبار المتصوفين المسيحيين. ومحال أن يشبهوا بالمرضى فإنهم ذوو صحة عقلية متينة نادرة ، من علاماتها ميلهم إلى العمل وقدرتهم على التكيف مع الظروف . إنهم أشباه أصيلون ، ولكن ناقصون ، لما كانه على وجه التمام مسيح الأناجيل » . وعلى ذلك فالتصوف « يوفر لنا الوسيلة لتناول مسألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي » .

(س) هذه النظرية تجمع بين النظرية الاجتماعية والنظرية الروحانية بأن تجعل للدين صورتين طبيعيتين على السواء إحداهما سفلى متأصلة في الحياة البيولوجية والأخرى عليا راجعة إلى ما في التيار الحيوي العام من قوة انتشار وصعود . بيد أننا نرى أن الدين أيّاً كان يقوم في علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله ، وهذا هو الدين الطبيعي أي العقلي الذي يمكن استخلاصه من القصص والخرافات وتسويغه بالعقل ؛ وأن لا حاجة إلى افتراض وظيفة أسطورية وهبتنا الطبيعة إياها خصيصاً لتحقيق غايات حيوية ، فما هي إلا المخيلة تكسو الأفكار ثوباً من الصور المحسوسة ، ونرى أن التيار الحيوي قاصر عن أن يصلنا بالله لعلو الله عن كل مخلوق علوّاً كبيراً ، وأن « تجربة الله » شعور بالحضور الإلهي سببه تنزل من قبل الله وإشعار لنا من لدنه . ومن الغريب أن برجسون بعد أن أعلن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة تجريبية ، عاد فقال إن النفس إذا ما وصلت إلى حال التصوف « لا تسأل نفسها إذا كان المبدأ الذي تتصل به هو العلة المفارقة للأشياء أو وكيلا أرضيّاً عنها ، ولكنها تكتفي بأن تحس أن موجوداً أقدر منها بكثير يتغلغل فيها دون أن تفنى فيه شخصيتها » . وإذن فالتصوف لا يعطينا الله ، بل إن برجسون يقول إن التصوف لا يعنى بالأمر . كيف إذن قرأ برجسون

المتصوفين المسيحيين ؟ لقد قرأهم خلال آرائه ومقاصده تحدوه رغبة خفية فى استخدامهم لا فى الأخذ عنهم . إنه يضعهم فى رأس المتصوفة ، ولكن لأى سبب ؟ لميلهم إلى العمل ، ونجاحهم فى العمل ، والعمل جوهر الوجود عند فيلسوفنا ، أما عقيدتهم فلا يحفل بها ، وهو يقول أن لا أهمية للعلم إن كان المسيح إلهاً أو إنساناً . على أن تصفح كتبهم يبين لنا بوضوح أنهم أصحاب عقيدة معينة يؤمنون بها ويحيون بها ولها ، وأن العمل ، عند الذين زاولوه منهم ، امتداد للنظر غايته نشر ملكوت الله ، وأنهم إنما يطلبون الله ويدعونه ، وأنهم يجدون الله ، لا وكيلا عن الله أياً كان هذا الوكيل . والمتصوف المسيحى الذى يتصوره دينه على الطريقة البرجسونية يخرج على المسيحية ، أى الذى يبتر العقائد من الدين ويبتر « القصص » القائمة عليها هذه العقائد ليقنع بطلب انفعال صرف يجهل مصدره . لقد كان على الفيلسوف أن يأخذ التجربة كاملة ، ولو اقتضته مراجعة فلسفته ، تلك الفلسفة التى تنتهى فى الواقع إلى نفس النتائج التى انتهى إليها المذهب « العقلى » الآلى الذى يعارضه برجسون ، إذ أن مذهب الصيرورة لا يسمح بإثبات نفس دائمة ، ويتصور الحرية مجرد تلقائية ، والفعل الخلقى إما فعلا ضرورياً أو انفعالا بحتاً بغير اختيار ولا إلزام ، والدين مجرد انفعال أيضاً خلواً من الإله الحق .

(ع) وقد نقول إن آراء برجسون معروفة فيما سبق من الفلسفة : فالصيرورة وردت عند هرقليط وهجل ، وتلقائية الحياة وردت عند شلنج ومين دى بيران ورافيسون ، وصدور الموجودات عن النزوة الحيوية شبيه بصدورها عن النفس الكلية عند أفلوطين ، والاسمية ونقد العقل ركنان أساسيان فى المذهب الحسى ، والآراء فى الأخلاق والدين ورد مثلها كثيراً فى العصر الحديث ، ولكنا نقول إنه بالرغم من هذا يعد أكبر فيلسوف ظهر فى فرنسا من عهد بعيد لما بذله من براعة فى الجمع بين هذه الآراء والتجديد فى عرضها ؛ ولعله أكبر فيلسوف على الإطلاق فى هذا النصف الأول من القرن العشرين . وقد كان نفوذه واسعاً عميقاً ، فقد أذاع لوناً من التفكير وأسلوباً من التعبير طغيا على سائر فروع المعرفة العلمية وتجاوزها إلى الأدب . وكانت دلالته التاريخية أنه قصد إلى إنقاذ القيم التى أطاحها المذهب المادى ؛ فهو يبدو من هذه الوجهة وكأنه واحد من أولئك « الأبطال » الذين أشاد بهم ، أولئك الذين يقومون فى الإنسانية ليعلنوا إيمانهم بالروح وينبهوا إخوانهم

على أن الكون المادى ليس وطناً لهم وإنما « الكون آلة لصنع آلهة » (١) . وقد مضى هو بكل إخلاص فى طموحه وتفكيره حتى بلغ إلى المسيحية الكاثوليكية ، ولولا الاضطهاد المعروف الذى شن على اليهود لاعتنقها ولكنه أراد أن يظل بين المضطهدين ، وتمنى لو أن قسيساً كاثوليكياً يسير فى جنازته ويصلى على جثمانه(٢) كيف اجتمعت فى عقله عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة والاسمية ؟ لا ندرى . ولكن الذى ندريه هو أن الفلسفة شيء لا يذكر بالقياس إلى هذا التوجه إلى الله فى الوقت الرهيب الذى يسبق الخروج من هذا العالم .

٢١٣ — أندرى لالاند (١٨٦٧) :

(ا) أستاذ المنطق بالسوربون . ولما أنشئت الجامعة المصرية طلبت إليه أن يدرس بها فتخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة ؛ ثم عادت فاستقدمته مرتين فتخرج على يديه فوجان آخران . وجميع الذين عرفوه ، من أساتذة وطلاب . يحفظون له أجمل الذكرى لسجاياه العالية ، وعنايته الأبوية بالطلاب بالقاهرة وبباريس ، ومشاركته الفعالة فى إقرار التقاليد الجامعية فى الجامعة الناشئة على العموم وفى كلية الآداب على الخصوص .

(ب) آمن بالأخلاق منذ أن شرع يفكر لنفسه . وكان مذهب التطور هو السائد حينذاك فى العلم والفلسفة ، وكان هربرت سبنسر حامل لوائه فى الميدانين ، إذا كانت كتبه عبارة عن تلخيص العلوم تبعاً لقانون التطور ، وقد بلغ ضجيج الأشياع والخصوم أقصى حد. فأراد الأستاذ لالاند أن يدير الرسالة التى يتقدم بها للدكتوراه على « الأخلاق والتطور » وهو يشعر شعوراً قوياً بتعارض أساسى بين مدلول هذين اللفظين . وأخذ ينعم النظر فى المسألة ، فإذا هى تتشعب إلى مسائل متصلة بها ، وإذا هو يلاحق هذه المسائل ، حتى انتهى بعد سنين سبع (١٨٩٢ — ١٨٩٩) إلى كتاب ضخم جعل عنوانه هكذا : « فى الفكرة الموجهة للانحلال ومعارضتها للفكرة الموجهة للتطور فى منهج العلوم الطبيعية والأخلاقية » . لكل من لفظى الانحلال والتطور معنى جرى به استعمال سبنسر :

---

(١) آخر جملة فى كتاب « ينبوعا الأخلاق والدين »

(٢) ورد كل هذا فى وصيته المؤرخة ٨ فبراير ١٩٣٧ والتى أذاعتها زوجته بعد وفاته .

التطور Evolution ترقى الكائن من التجانس إلى التنوع وتكامله على هذا النحو ، وإن يكن اللفظ فى حد ذاته لا يدل على غير التحول أو الانقلاب من حال إلى حال أيًّا كانت ، والانحلال Dissolution عكس التطور ، أى تفرق العناصر المؤتلفة ، بل عودة العناصر المتنوعة إلى التجانس . غير أن الأستاذ لالاند وجه لفظ الانحلال إلى معنى إيجابى مختلف عن هذا المعنى السلبى . فدل به على ارتداد المتنوعات المتنازعات إلى وحدة عليا هى ترق وتقدم، على ما سيتبين بعد حين ، ولكن الناس كانوا قد ألفوا المعنى السلبى وحده كمدلول للفظ الانحلال ، فكان هذا اللفظ مدعاة لشىء كثير من التردد وسوء الفهم لدى قارئى الرسالة . ثم إن الرسالة كانت مثقلة بشواهد مستمدة من علوم الطبيعة والحياة والاجتماع ، وكان تقدم هذه العلوم يبطل كثيراً من هذه الشواهد . وكان الأستاذ لالاند دائب التفكير فى كل ذلك بالطبع ؛ فلما آن الأوان عاد إلى رسالته بالتنقيح والحذف والإيجاز ، مع محافظته على الفكرة الأساسية ، وأخرج طبعة ثانية بعنوان « الأوهام التطورية » Les illusions évolutionistes (١٩٣٠ فى ٤٦٠ ص) وهو عنوان أضيق من محتوى الرسالة ، إذ أنها لا تقتصر على تبديد بعض أخطاء وقعت فيها فلسفة التطور ، ولكنها تشتمل على قسم تركيبى هو مذهب المؤلف وهو إذن القسم الأهم . فى هذه الطبعة الثانية أبدل كلمة Dissolution التى تعنى الانحلال بكلمة Assimilation أى التمثيل أو التحول من الاختلاف إلى التشابه ، كتمثيل الكائن الحى غذاءه ، وبكلمة Involution وهى تستعمل بالإنجليزية منذ منتصف القرن التاسع عشر بمعنى مضاد لمعنى Evolution وبنوع خاص بمعنى اضمحلال الكائنات المنوعة وانحطاطها ، ولكن الأستاذ لالاند يريد بها المعنى الذى أراده فى الأصل وهو ارتداد المتنوعات إلى ضرب من التجانس العالى أو تراجعها إلى وحدة عليا. وقد أضاف هوامش عديدة تناول فيها نتائج مؤلفات أحدث عهداً ، وبين موقفه الخاص . وتعد رسالته من أهم المصنفات فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة لما امتازت به من سمو المقصد ودقة التحليل وقوة الحجة وبعد المرمى فى نصر الروحية على المادية .

(ح) يعتبر الأستاذ لالاند مذهب التطور مجرد فرض ؛ ثم يسلم بأنه الآن أقرب الفروض إلى الحقيقة ، وأن تاريخ الحياة على وجه الأرض يتلخص فى أنها

قوة تعمل على إيجاد كائنات أكثر فأكثر تركزاً وملاءمة مع البيئة ، وأنها منذ أدنى صورها وأبسطها توكيد للفردية واجتهاد فى تنميتها على حساب المادة البحتة وحساب سائر الأحياء ، ومن ثمة تنازع مستمر للبقاء . بيد أن هذا المذهب الواسع تعوزه الدقة ويشوبه التناقض ، وهو مع ذلك ، أو من أجل ذلك، رائج لدى الجمهور لأنه يخاطب المخيلة . إذا كان التطور أمراً مشاهداً، فشاهد أيضاً أن الكائن الحى يبذل مجهوداً هائلا فى دفع العدوان عليه ، وأنه بذلك يحافظ على كيانه فيصون نوعه من التغير . على أن هنالك ما هو أعظم خطورة : إذا كان التنوع قانون الحياة ، فإن لعالم الجماد قانوناً آخر لم يعره أصحاب التطور ما يستحقه من عناية . إن الطبيعة بأسرها تتقدم فى اتجاه محتوم هو تناقص الاختلاف وبوجه خاص تناقص التفاوت بين الطاقة والكتلة ، أى أنها تتقدم ببطء صوب ما يسميه العلماء موتها الطبيعى ، صوب حال يتلاشى فيها الاختلاف ، وتتلاشى الطاقة ، ويتحقق توازن تام لا يختل من تلقاء نفسه بعد ذلك . والحياة مسوقة إلى هذه النهاية ، فالقانون الأعم قانون تساو وتوازن ، وسير الطبيعة فى جملتها تراجع لا تطور ، والذى ينحاز إلى جانب الحياة ، ويصطنع لنفسه مذهباً ما تم عليه من روح انتشار وفتح ، ينحاز إذن إلى قضية خاسرة .

(د) هذا التراجع تنفر منه الغريزة الحيوية وتفزع من نهايته المحتومة التى هى القضاء على الحياة . ولكن العقل يرضى عنه كل الرضا ، والعقل لا يدرك إلا الماهية الثابتة ، ولا يقدر أنه فسر الأشياء إلا إذا ردها إلى ضرب من الوحدة والمساواة . « من الوجهة المنطقية ، كل فارق فهو أمر حادث يدعو للعجب ويتطلب تفسيراً بل تصحيحاً . إذا رأيت برجين غير متساويين فوق بناء بعينه ، وسطحين مختلفين فى بقعة من الماء بعينها ،وميلين متعارضين فى شعب بعينه ، فإن عقلى يبحث حتما عن سبب هذا التباين» . وعلى ذلك فبين العقل والجماد الثابت المتساوى اشتراك ومماثلة ، وبينه وبين الحياة المتغيرة المتنوعة تقابل ومخالفة ، فإن النمو ، وهو الخاصية الأساسية للحياة ، شىء غامض قليل المعقولية ، إن العقل وظيفة تمثيل : إنه يعمل على تمثيل الأشياء لذاته بأن يطبق عليها معانيه ومبادئه فيجعلها معقولة ، وعلى تمثيل الأشياء بعضها لبعض وبذلك يفسرها التفسير العلمى ، وعلى تمثيل العقول بعضها لبعض وبذلك يحقق موضوعية العلم . فالعمل

العقلي تراجعي ، لأن للكائن العاقل خاصية لاتوجد إلا له وحده وهي أنه لا يعمل بما هو عاقل إلا إذا تصور العمل وقدر له قيمة ؛ فهو في جميع أفعاله المروية يصدر عن « أحكام تقويمية » تقدر قيم الأشياء وتقرر « الأفضل » أو « ما يجب أن يكون » وتبدو في ثلاث صور : « الحقيقة » في مجال النظر ، و « الخير » في مجال العمل ، و « الجمال » في مجال الإحساس . فأما الحقيقة فتبدو في التمثيل الذي ذكرناه ؛ وأما الخير فهو تمثيل كذلك إذ أن القاعدة الخلقية حكم يصدره العقل بالعدول عن الغريزة وعن العاطفة الخاصة إلى أمر رفيع مشترك بين الناس ، وجميع المذاهب الأخلاقية تقويمية بالضرورة ؛ وأما الجمال أخيراً فهو تمثيل وتقويم أيضاً مهما يظن بأن قوامه الذوق الشخصي والأصالة الحرة . إذ أن الفن يرمي دائماً إلى التعبير عن فكرة كلية أو عاطفة مشتركة.

(ﻫ) ويظهرنا التاريخ على أن العقل قد عمل على توجيه التقدم الإنساني ، في الفرد والمجتمع ، وجهة معارضة تمام المعارضة للغريزة والتطور المتنوع . أجل لقد كان هذا العمل ضعيفاً بطيئاً متفاوت الحظ من النجاح ، ولكنه كان مستقيماً متصلا في تصميم وعناد . إن مذهب التطور يثير الغريزة ويبرر جموحها من حيث إنها مظهر القوة الحيوية ، ويحاول أن يرد إليها استعداداتنا العقلية والخلقية على أن هذه الاستعدادات نماء الغريزة وازدهارها ، فيخلط بين دائرتين لا اشتراك بينهما ، ويتجاهل ثنائية الإنسان بالرغم من إلحاح الأخلاقيين فيها . ولما كان لا يميز بين الأخلاق والبيولوجيا ، فإنه ينظر إلى الفتح والاستعمار كأنهما مظهران سائغان من مظاهر الحيوية ، ويقدس الأنانية القومية ، ويعد تقدماً ورقيًّا تنظيم المجتمع على غرار التنظيم البيولوجي وما ينطوي عليه من تفاوت الأجزاء وإخضاع بعضها لبعض ، فلا يرى سبنسر من غاية قصوى سوى ازدياد الحياة ، ولا يرى دروين من وسيلة لتحسين الإنسان سوى مصلحة الفرد وانتخاب الأصلح كما في الحيوان . ومن هنا نشأت أخطاء أو أوهام هي أبلغ أخطاء عصرنا ضرراً . أما العقل فقد اتجه دائماً إلى التقريب بين الناس ؛ وإلى تكوين مجموعة من الحقائق تؤلف تراثاً مشتركاً بين الجميع وإلى الاستعاضة عن العلاقات القائمة على القوة بعلاقات صادرة عن العدالة ؛ وإلى سن قوانين تستطيع الإدارات جميعاً قبولها وتنفيذها طوعاً ؛ وإلى إعلاء قدر الخيرات العقلية والروحية ، وهي التي

تحتمل المشاركة فيها دون نقصان أو زوال ، بل إن حظ كل فرد منها يتعاظم كلما تكاثر عدد المشاركين فيها ، وإلى تحويل ما فى الحياة من شهوة عمياء ونزوع نهم للفتح والتملك إلى محبة مستنيرة لإخواننا فى الإنسانية . بتأثير العقل انتشرت فكرة المساواة بين الأفراد فى الحقوق والواجبات القانونية والسياسية ، فدب الوهن فى الطبقات الاجتماعية وتحللت رويداً رويداً فى الهند ومصر وروما ، فى العصر القديم والعصر الوسيط . وبتأثير العقل استحال نظام الأسرة من السلطة إلى الحرية ، وتدرجت حال المرأة من الانزواء والخنوع إلى المساواة بالرجل ، وشاعت فكرة السلام العام والاتحاد بين الدول من المثقفين إلى الجمهور . فليست الأفكار الأخلاقية مجرد أفكار ، ولكنها قوى تعمل فى الواقع وتكيف الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنسانى بالرغم من مقاومة الأنانية البيولوجية . وهكذا يوجد الفكر المروى فى هذا الميدان نوعاً جديداً من التراجع ، أو هو يدفع بالتراجع إلى الأمام على نحو خاص به هو وبوسائل جديدة ، فإذا بالتراجع هو فى حقيقة الأمر القانون العام للطبيعة ، وإذا بمذهب التطور ، وقد ظن أنه يجد فى دائرة الحياة خير ميدان لتأييد مبادئه ، يفوت أهم ما فى الدائرة الإنسانية وأدعى ما يستدعى النظر .

(و) بعد هذا الوصف للعقل والدفاع عنه ، قضى الأستاذ لالاند حياته فى تعمق وجهة نظره وتأييدها ، يحدوه الإيمان بخطرها البالغ فى بناء العلم وتوجيه الحياة وتدبير السيرة . فنشر كتاباً فى « نظريات الاستقراء والتجريب » (١٩٢٩) . La théorie de l'induction et de l'expérimentation هو سجل نفيس للغاية يعرض هذه النظريات ، ويمحصها ، وينتهى إلى أن أساس الاستقراء التعميم ، وأن التعميم خاصية أولية للفكر الإنسانى ، وأن التمثيل أو التراجع قانونه . ونشر أخيراً كتاباً عنوانه « العقل والمعايير » (١٩٤٨) La raison et les normes كان قد ألقاه دروساً قبل عشرين سنة ، يرد فيه على الفلاسفة التجريبيين الذين يذهبون إلى أن المعقولات الرئيسية ، كالزمان والمكان والعلة والقانون وما إليها ، وحتى العلوم الرياضية مستفادة من التجربة ، وأن تاريخ المعرفة يدل على أن مفهوم هذه المعقولات قد تغير باستمرار ، ويخرجون من هذا إلى إنكار قيمة العقل ، فيسلم الأستاذ لالاند بالمقدمتين ، وينبذ النتيجة ، وذلك بملاحظة أن تغير مفهوم المعقولات يسير سيراً تراجعياً ، وأن التراجع إذن هو القانون الأساسى ، وأنه

يجب أن يرد إلى مبدأ ثابت هو الذى يسمى عقلا أولا بالذات ، أو عقلا مكوِّناً (بكسر الواو) Raison constituante لأنه المبدأ الواضع للقيم وللقواعد فى النظر والعمل ، والمنتج للمعقولات ، والمشرف على تطورها ، فى حين أن جملة المعقولات ، التى يظنها التجريبيون كل العقل ، أحرى بها أن تسمى بالعقل المكوَّن (بفتح الواو) القابل للتغير دون مساس بجوهر العقل (Raison constituée)

(ز) وللأستاذ لالاند ، فى المجلات الفلسفية ، من فرنسية وإنجليزية ، مقالات عديدة فيها توجيهات جديدة ومراجعات على الكتب المعاصرة ، وكلها ترمى إلى الغرض نفسه . ولعل أعظم جهوده شأناً وأبعدها أثراً ذلك « المعجم الفلسفى» الذى أخرجه لأول مرة فى سنة ١٩٢٦ ، وأخرج طبعة خامسة له منقحة ومزيدة فى سنة ١٩٤٧ . فقد اضطلع به سعياً إلى التوحيد الفعلى بين العقول بإيجاد لغة يتخاطب بها المفكرون وهم آمنون سوء التفاهم ، مما يقتضى من كل أن يعدل عن عادات وآراء خاصة إلى عادات وآراء مشتركة ، فتتفق العقول ، ومن ثمة تتفق الإرادات ، كان يحرر التعريفات ، ويضع عليها الملاحظات ، ثم يعرضها على أعضاء « الجمعية الفرنسية للفلسفة » ومراسليها فى الخارج ، فيتلقى تعقيباتهم ، ويعيد تحرير التعريفات والملاحظات ، حتى بلغ بها الغاية فى الدقة والإحكام وجاء معجمه أداة لا يستغنى عنها مشتغل بالفلسفة عن قرب أو بعد . فالأستاذ لالاند كان فى جميع أدوار حياته داعية للتمثيل والتوفيق عاملا لهما .

٢١٤ — الفلسفة الوجودية :

(ا) إلى جانب التيار البرجسونى والمدارس المعروفة توجد فى فرنسا الآن محاولات ثانوية ، وإن لم تخل من مقدرة ، تجمع تحت اسم « الوجودية » لاتفاقها على أن الإنسان محور تفكير الإنسان ، وأن منهج هذا التفكير النظر فى الإنسان على ما «يوجد» لا تحليل ماهيته المجردة[١]. أجل ليس هذا المنهج جديداً : فقد نعد سقراط وأفلاطون والقديس أوغسطين ويسكال وجوديين ؛ ومن قبيلهم موريس

(١) ويسمى هذا المذهب Existenti lisme وهو غير المذهب الذى صادفناه فى العصر الوسيط وسميناه بالوجودية Réalisme لقوله بوجود واقعى للماهيات المجردة ، بل إنه معارض له منكر للمجردات .

بلونديل (١٨٦١) الأستاذ بجامعة إكس في كتابه « العمل » وجبريل مرسيل (١٨٦٩) ؛ وكلهم يؤمنون بالعقل وبموضوعية المعرفة ويفسرون الإنسان طبقاً للمبادئ العقلية . أما الوجودية الجديدة فقد نشأت احتجاجاً على الإسراف في العقلية كما يشاهد عند هجل الذى يرد الموجود إلى الماهية المجردة فيغفل كل ما فيه من إنية أو فردية ؛ فهي لاميتافيزيقية ، تنكر أن يكون الوجود عين الماهية ، وتنفر من المذهب والمذهبية وتقتصر على وصف الظواهر النفسية ، فلا تعين قيمة المعرفة بالإضافة إلى « الحقيقة » بل طبقاً لما يبدو من قيمة حيوية في ظواهر الشعور الخالصة من الانفعالات والإرادات والآراء المكتسبة من المجتمع . ومع اتفاق الوجوديين المعاصرين على هذا المنهج نراهم يختلفون في نقطتين رئيسيتين : إحداهما خاصة بالمعرفة ، والأخرى خاصة بتفسير الإنسان . في النقطة الأولى يأخذ بعضهم بالتصورية فلا يجعل فرقاً بين العالم الخارجى والعالم الداخلى بحجة أن كل ظاهرة طبيعية فهي في الوقت نفسه ظاهرة نفسية وأن « وجودها » كله قائم في كونها حالة نفسية ، بينما البعض الآخر يرى أن الظاهرة الطبيعية يقارنها في الوجدان شعور بالخارجية فيميز بين المجالين ويحاول تبرير موضوعية المعرفة . وفي النقطة الثانية ينظر بعض الوجوديين بنوع خاص إلى ما سماه پسكال بعظمة الإنسان المتمثلة في عقله وفي طموحه إلى المثل الأعلى ، فينتهى إلى الإيمان ؛ وينظر البعض الآخر إلى ما سماه پسكال بحقارة الإنسان المتمثلة في أهوائه ورذائله وأمراضه الجسمية والنفسية ، فينتهى إلى المادية والإلحاد . ولعل هؤلاء يبدءون بالإلحاد ، ويبدأ أولئك بالإيمان تبعاً لمزاجهم الجسمى والعقلى ، ثم يستخدمون المنهج الوجودى للوصول إلى ما يريدون . وهذا المنهج كثير الشيوع في العصر الحاضر : عليه عول ڤونْدت وكولپى وهوڤدنج وتيتشنر في علم النفس ، وتشارلس پيرس ووليم جيمس في البراجماتزم ، وجون ديوى في اعتباره المعرفة أداة في خدمة الحياة ، وشيلر في مذهبه الإنسانى ، وغيرهم ممن يحذون حذوهم[1].

---

(١) ومن الوجوديين البارزين «سورن كير كجارد» الدنمركى (١٨١٣ - ١٨٥٥) الذى ترجمت كتبه أخيراً وشاعت أفكاره بعد أن ظل تأثيره قاصراً على بعض الأوساط السكندينافية والألمانية . كان سوداويا مرهف الحس منطوياً على نفسه شديد التدين . صار قسيساً بروتستانيا وعدله ماوجد في بيئته من تناقص ورياء إذ تدعى أنها مسيحية ولاتعمل بتعاليم المسيح ، ورجال=

(ب) وأشهر الوجوديين الفرنسيين الآن ، أى أكثرهم إنتاجاً وضجيجاً ، چان پول سارتر الذى يعرف الوجودية بأنها مذهب إنسانى ، ويلح فى تحليل النواحى القذرة البشعة من الإنسان فى قصص تلقى رواجاً كبيراً [١] وهو مادى ملحد يظن أن الإلحاد يستلزم القول بأن الوجود فى الإنسان سابق على الماهية ، أو أن «الإنسان يوجد أولا ويعرف فيما بعد» من حيث إنه لا يوجد إله يتصور الماهية الإنسانية ثم يحققها كما يتصور الصانع ماهية الآلة ثم يصنعها أو كما يتصور كنط الماهية الإنسانية «سابقة على الوجود التاريخى الذى نصادفه فى الطبيعة» . هذا موقفه الميتافيزيقى . وهذا الموقف يعود إلى القول بأنه يجب البدء من «الذاتية» لأجل دراسة الإنسان فينظر إليه كما هو موجود فى بيئة معينة وفى كل فرد على حدة دون اعتبار للمعنى الكلى الذى يقال إنه يمثل الماهية والذى يدرجون تحته «إنسان الغابات وإنسان الطبيعة والبورچوى» على السواء . ومتى كان الوجود سابقاً على الماهية لم يبق فى الإنسان شىء يعين سلوكه ويحد حريته بل كان حراً كل الحرية يعمل ما يشاء ولا يتقيد بأى شىء ، إذ أن الوجودية «لا ترى أن بوسع الإنسان أن يجد معونة فى علامة على الأرض تهديه السبيل ، لأنها ترى أن الإنسان يفسر الأشياء بنفسه كما يشاء ، وأنه محكوم عليه فى كل لحظة أن يخترع الإنسان» فما الإنسان «إلا ما يصنع نفسه وما يريد نفسه وما يتصور نفسه بعد الوجود» . بهذا يظن سارتر أنه يحقق الغرض الذى يرمى إليه وهو إنقاذ الحرية من الجبرية ، فيصف الوجودية بأنها مذهب تفاؤل لأنها تضع مصير الإنسان بين يديه «فتجعل الحياة الإنسانية ممكنة» .

= الدين فيها يرددون هذه التعاليم ويعيشون كسائر الناس فتبقى أقوالهم عديمة الأثر لانعدام الحياة منها . فألم وحزن وثار على الكنيسة الرسمية والفلسفات السائدة وبخاصة الفلسفة الهجلية التى توحد بين الوجود والماهية المجردة . أما هو فينظر فى الإنسان (أو فى نفسه هو) على أساس أن المطلوب مذهب يستولى على الإنسان فى إنيته ، فوجد أن النظر العقلى لا يسفر إلا عن مفارقات ، وأن الإنسان أنانى ، ومن المحتوم أن يقع فى اليأس ، وأن الأخلاق والفن قاصران عن الوفاء بالغرض لأنهما ينصان على قواعد عامة لا تمس النفس ، وأن المسيحية وحدها تضع علاقة شخصية بين الفرد والله ، فيجب اعتناقها من صميم النفس مهما تبد معارضة للعقل (فى عرفه) وللعالم والزمان . وقد بلغ كير كجارد فى التحليل والتعمق شأواً بعيداً جعل بعض النقاد يضمونه فى صف پسكال .

(١) كتبه الفلسفية . «المخيلة» «الخيالى» «الوجود واللاوجود» .

(ح) هذه الوجودية ما هى إلا لون من ألوان المذهب الحسى ، فإنها تنكر المعنى الكلى وتغلو فى الإنكار حتى تأبى أن تقيم وزناً لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد ، وهى وجوه بادية للعيان ، فلا تنظر إلى الجزئى إلا بما هو كذلك فتعتبر أن الماهية هى الإنية أى جملة الأعراض المخصصة للجزئى ، فتقول إن الوجود سابق على الماهية بهذا الاعتبار ، ولا يفطن القائل إلى أن الوجود هو بالضرورة وجود شىء أى ماهية وأن الإنية تعيين الماهية الحاصلة بالفعل من نواح وبالقوة من نواح أخرى ، فإن الإنيات وجوه مختلفة لما فى الماهية من قوى مختلفة ، وقديماً قال أرسطو إن القوى النطقية غير معينة إلى واحد ولكن فى مقدورها الميل إلى ناحية أو إلى أخرى ، وهذا أصل الحرية التى هى القدرة على العمل فى نطاق الماهية وعلى حسبها . ولا وجه للإغراب بعد هذا بوضع الوجود قبل الماهية !

الفصل الرابع

الفلسفة فى ألمانيا

٢١٥ — فلسفة الظواهر (فينومنولوچيا) :

(ا) الجديد فى ألمانيا لعهدنا الحاضر مدرسة نشأت من التفكير فى أصول العلم ، فما برحت هذه المسألة تشغل المفكرين فى العصر الحديث ، والمذهبان المسيطران على العقول منذ أمد بعيد، وهما التصورية والواقعية ، يتفقان فى تحليل المعرفة إلى طائفتين من العناصر : إحداهما تشمل عناصر محسوسة هى مادة العلم ، والأخرى تشمل عناصر هى صورة العلم ؛ وتقول التصورية إنها حاصلة فى العقل ابتداء بينما تقول الواقعية إنها ناشئة فى الفكر بفعل قوانين التداعى ؛ فتفصل التصورية بين صور المعرفة وبين علم النفس المكتسب بالحس الباطن ، وتجعل الواقعية من حالاتنا الباطنة موضوع علم واحد شامل هو علم النفس ينطوى على المنطق كأحد أجزائه ، على حين أن علم النفس يقتصر على وصف الحالات الشعورية ويستخلص قوانين واقعية وأن المنطق يفحص عن قواعد التفكير الصحيح ويصل إلى قوانين ضرورية معيارية . فكيف السبيل إلى التمّييز بين هذين العلمين وما نوع العلاقة بينهما ؟

(ب) عالج فرانتز برانتانو (١٨٣٨ — ١٩١٧) هذه المسألة فيمن عالجوها ، فكان طليعة المدرسة الجديدة . عالجها على طريقة المدرسية الأرسطوطالية فقد كان قسيساً كاثوليكيًّا ثم صار أستاذاً بجامعة ڤورتزبورج . كان المدرسيون يميزون بين المنطق وسائر العلوم بقولهم إن موضوعات هذه العلوم مقصودات أول للفكر يتجه إليها أولا وإن موضوعات المنطق مقصودات ثوان يحصل عليها الفكر برجوعه على نفسه والنظر فى مناهج التفكير دون مادته . فقال برانتانو إن ظواهر الشعور تنقسم إلى ثلاث صور هى التصور والحكم وظاهرتا المحبة والكراهية ، وإن هذه الصور الثلاث حالات ثلاث للقصد أى للإضافة إلى موضوع مقصود ؛ ومتى كانت الأحكام بينة بأنفسها وصفت بأنها صادقة ، ومتى كانت المحبة متجهة إلى موضوع ملائم والكراهية إلى موضوع غير ملائم وصفتا بأنهما على صواب ؛ فعلى الصدق

والصواب يمكن إقامة نظرية فى الحقيقة والقيمة ؛ ولكل تجربة فكرية وجهان : أحدهما الموضوع (سواء أكان حقيقياً أم متخيلا) وهو طرف إضافة وهدف قصد ، والآخر نفسى وهو مجرد « فعل » التصور والحكم والمحبة والكراهية ، وعلى « الأفعال » يقوم علم النفس .

(حـ) وأعظم أركان المدرسة إدموند هوسرل(١٨٥٩ — ١٩٣٨) الأستاذ بجامعة جوتنجن ثم بجامعة فريبورج (الألمانية) . كان رياضياً أول الأمر ؛ نشر كتاباً فى « فلسفة الحساب » (١٨٩١) وقادته الرياضيات إلى الفلسفة كما كان شأن كثيرين من المحدثين ، فقد استوقف نظره دقة الرياضيات ومتانتها واتفاق العقول عليها بينما العقول مختلفة على النظريات الفلسفية وعلى منهج معالجتها ، فأراد أن يجد للفلسفة أساساً لا يتطرق إليه الشك ويسمح بإقامتها علماً بمعنى الكلمة أى برهانياً ، وتوسل إلى غرضه باصطناع فكرة القصد كما بينها برانتانو ، وشرع يبنى مذهبه ، فنشر كتاباً « فى المنطق » فى مجلدين (١٩٠٠ — ١٩٠١) وكتاباً « فى الفينومنولوچيا » (١٩١٣) وآخر فى نفس الموضوع (١٩٢٨) و « تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومنولوچيا » (١٩٣١) وهو مجموعة محاضرات ألقاها فى السوربون .

(د) إنه يضع مبدأين : أحدهما سلبى والآخر إيجابى . المبدأ السلبى أنه « يجب التحرر من كل رأى سابق ، باعتبار أن ما ليس متبرهناً ببرهان ضرورى فلا قيمة له » . والحالة النفسية المطلوبة هنا تشبه حالة الشك الكلى عند ديكارت مع هذا الفارق وهو أن هوسرل لايستند مثل ديكارت إلى أسباب للشك فلا ينكر العالم الخارجى ولا يرتاب فى وجوده ولكنه يطلب إلى العقل أن « يضع بين قوسين » الوجود الواقعى للأشياء لكى يحصر نظره فى خصائصها الجوهرية كما هى ماثلة فى الشعور ، ومع اعترافه بأن هذا الموقف غير طبيعى وأنه مؤقت يتيح للعقل أن يتناول الموضوع بريئاً من كل واسطة مشوهة فينظر فيه نظراً صافياً . والمبدأ الإيجابى يدل على ماهية هذا الموضوع إذ يقول إنه « يجب الذهاب إلى الأشياء أنفسها » أى إلى الأشياء الظاهرة فى الشعور ظهوراً بيناً ، مثل اللون الأزرق أو الأحمر والصوت والحكم وما إلى ذلك من ماهيات ثابتة مدركة بحدس خاص . هذا على حين أن لوك وسائر الحسيين يصفون كثيراً من الظواهر بأنها تتكون بالمضاهاة

والتأليف ، وأن الآليين يعتبرون الإحساسات جملا لاهتزازات تقع على الأعضاء الحاسة ، وأن كنط يعتبر الموضوع المحسوس مركباً من كيفية آتية من الخارج ومن صورتى المكان والزمان ، ويعتبر الحكم مركباً من موضوعين محسوسين ومن مقولة يطبقها عليهما العقل . إن الماثل فى الوجدان ماهيات معينة ، وليس للوجدان أى علم بالعناصر أو الاهتزازات التى يقال إنها جملتها . هذه الماهيات هى الظواهر البينة بأنفسها أى « المدركة مباشرة فى جميع وجهاتها » وهؤلاء الفلاسفة وأضرابهم يشوهون موضوع الفلسفة لصدورهم عن آراء سابقة لا مسوغ لها .

(هـ) ويجب ملاحظة نقطتين بنوع خاص : الأولى أن الظاهرة موضوع معروف وأنها فى الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع أى فعل نفسى ؛ وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع التى هى « قصد » إلى الموضوع هى عين طبيعة المعرفة ، أى أن المعرفة والمعروف متضايفان . النقطة الثانية أن الموضوع المعروف يجب أن يستمد من الواقع ويدرك بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كما يحدث فى الإدراك الظاهرى ، وأن تترك له خصائصه التى تتبين للعقل دون محاولة الكشف عن أصله وتكوينه إذ أن كل ما يقصد إليه الفكر هو معنى أو « موضوع » أصيل لا يرد إلى عناصر . وعلى ذلك يتعين دراسة الموضوعات كما تبدو فى الشعور : وهذه مهمة « فلسفة الظواهر » وقد كان هوسرل أول من أطلق هذا اللفظ علماً على فلسفة بأكملها[1] . هذه الفلسفة نقد جديد للمعرفة يقصد إلى توخى الدقة أكثر مما فعل ديكارت ولوك وهيوم وكنط ، فتأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة وترتبها بكل إحكام ، وخصوصاً المعانى الأساسية فى العلوم ، بغية توضيحها وتعريفها ، وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على « ماهيات » بخصائصها الثابتة كفيلة بتأسيس علوم بمعنى الكلمة كالرياضيات .

(و) وكان لهوسرل تلاميذ نابهون ، أبرزهم مارتن هيدجر (١٨٨٩) وماكس

---

(١) ورد هذا اللفظ عند الألمانى لمبرت فى كتابه « الأورغانون الجديد » (١٧٦٤) للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية ؛ وعند كنط للدلالة على مثل هذا المعنى ولكن فى حد أضيق كتابه « ميتافيزيقا الطبيعة » (١٧٨٦) ؛ وعند هجل (« فينومنولوجيا الروح » ١٨٠٧) للدلالة على المراحل التى يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الشعور بالروح ، وعند هملتون (« دروس فى الميتافيزيقا » ١٨٥٨) للدلالة على فرع من « علم الفكر » هو الذى يلاحظ مختلف الظواهر الفكرية و يعممها .

شلر (١٨٧٤ — ١٩٢٨) ونكولاى هارتمان (١٨٨٢) لا يضعون العالم الخارجى بين قوسين ، بل يقولون بوجوده بتطبيق مبدأ القصد إلى الموضوع والشعور بوجود الموضوع ، ويحللون الإنسان تحليلا « وجوديًّا » على طريقة كيركجارد فيصفون الانقباض والحفيظة وخوف الموت وما إلى ذلك من الانفعالات[1] . وقد تغلغلت هذه الطريقة فى علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وفلسفة الدين : فبعد أن كان المنهج المتبع فى هذه العلوم رد المركب إلى البسيط وتفسير التركيب بالنشوء التدريجى ، قام أنصار « فلسفة الظواهر » يضعون الظواهر الباطنة والمؤسسات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية بمثابة أمور أصيلة لأنهم يجدونها هى هى خلال مظاهرها المختلفة ، بحيث تبدو هذه الفلسفة كأنها فى الأكثر منهج للتحرر من التصورية والحسية والرجوع إلى موقف العقل العام الذى طالما عارضه الفلاسفة وسخروا منه .

٢١٦ — خاتمة الكتاب :

(ا) نقف عند هذا الحد ولو أنه قد يوجد بين الفلاسفة المعاصرين من يكونون حقيقين بالذكر . ولكن القارئ قد شعر من غير شك . وقد شعرنا نحن أثناء تحرير الكتاب شعوراً قويًّا ، أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع إلى اليونان ، وأن الفلاسفة الذين جاءوا فيما بعد بذلوا مجهودهم فى تمثيلها والتفكير على غرارها ، فالقول بتمايز الموجودات جوهراً وماهية ، يقابله القول بوحدة الوجود ؛ واعتبار الوجود ماديًّا خاضعاً للآلية ، يقابله توكيد لوجود الروح والحرية ؛ والاعتقاد بموضوعية المعرفة ، يقابله الاعتقاد بأن المعرفة لا تقع إلا على الصور والمعانى الماثلة فى الذهن ، والاعتقاد بأن معرفتنا قاصرة على ما يجىء عن طريق الحس أو يبدو أنه يجىء عن طريقه ، يقابله الاعتقاد بأن معرفتنا تنتظم

---

(١) ومن الوجوديين الألمان كارل ياسبرس (١٨٨٣) الأستاذ بجامعة هيدلبرج ، وهو يصدر عن كيركجارد ونيتشى فى تحليلهما النفسى ، ولكنه يرمى إلى منهج علمى دقيق ، فيحلل المواقف الممكنة للإنسان من العالم ، وما ينبغى أن يتخذه الفرد من قرارات فى الحالات المحتومة كالموت والصراع ، ومختلف الطرق التى يواجه بها هذه الحالات . وهو يجنح إلى الدين . والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر متصلتان متداخلتان عنده وعند غيره ، وقد صارتا إلى الأدب أقرب منهما إلى الفلسفة .

أيضاً معانى مجردة ومبادئ ضرورية : هذه المذاهب تعود خالصة ، أو تختلط فيما بينها بمقادير مختلفة ، كأن يكون مذهب وحدة الوجود ماديًّا أو أن يكون روحيًّا معتمداً على التصورية العقلية ؛ أو كأن يكمل المذهب الحسى بشىء من المذهب العقلى كما نرى عند كنط وأشياعه ؛ وهكذا مما مر بنا أمثلة كثيرة عليه.

(ب) فتطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه المذاهب وما تنطوى عليه من مسائل وحلول ، تداولا خاضعاً للبيئة العقلية والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة . ألم نر أن لكل أمة عقلية خاصة تغلب على تفكير أبنائها وتلون فلسفتها ؟ وأن مذهب الفيلسوف يفسر بتكوينه العقلى والخلقى بل الجسمى أيضاً ؟ وتداول المذاهب هذا يجعلنا نقول إن تقدم الفلسفة قد حدث فى الفروع والتفاصيل منذ عهد اليونان دون الأصل واللب ، وإن مذاهب الفلاسفة المحدثين تأليفات جديدة لعناصر كانت معروفة . فلا نطلب من تاريخ الفلسفة تطوراً مستقيماً يمضى من الناقص إلى الكامل ومن الخطأ إلى الصواب : إن مثل هذا التطور لم يحدث إلا فى الفلسفة اليونانية حتى اكتملت على أيدى أفلاطون وأرسطو ، ثم تناولتها العقول وتصرفت فيها على أنحاء شتى . فكل ما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة صور هى أشبه ما تكون بتلك التى يقدمها لنا تاريخ الأدب ، حتى لقد صارت الفلسفة فناً من الفنون تابعاً للذوق الشخصى والتجربة الذاتية ، وذاع الشك فى إمكان الوصول إلى حقيقة مشتركة مطلقة . ولكن ما لهذا فكر العقل، وما بهذا يمكن أن يقنع . فتنوع المذاهب أدعى إلى حفز الهمة للبحث عن الحقيقة منه إلى القعود واليأس ، لا سيما أن مصيرنا فى الميزان : فما فكر الإنسان إلا ليعلم أى طريق يسلك فى الحياة . وإن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين ؛ ولكنه لا يملك لمثل هذه الفلسفة إلا أسباباً واهية متداعية ، وما من ريب فى أنه قد استنفد محاولات البناء بهذه الأسباب ؛ ولا يتسنى البناء إلا بعد الإيمان بالعقل إيماناً صريحاً قويًّا ، والفكر الحديث متردد بين إنكار للعقل وقناعة بالحس فقط ، وبين إيمان بعقل مقطوع الصلة بالوجود . ولعل إخفاق التجارب ونفاد الحيل يعودان به إلى الحق يوماً ما .

مراجع

Bréhier (Emile), Histoire de la philosophie, 2 vol. 1927-1932.

المجلد الثانى يدور على الفلسفة الحديثة . وفيه ذكر مراجع كثيرة . ونحن نقتصر هنا على بعض الكتب الإفرنجية المخصصة لكبار الفلاسفة ، وبعض الكتب العربية الحديثة العهد .

Liard (Louis), Descartes, 1882.

Hamelin (Octave), Le Système de Descartes, 1911.

Bouillier (Francisque), Histoire de la philosophie cartésienne, 2 vol., 3e. édit. 1868.

Boutroux (Emile), Pascal, 1900.

Gouhier (Henri), La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, 1926.

De bos (Victor), Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, 1893.

Delbos (Victor), Le Spinozisme, 1916.

Russell (Bertrand), A Critical exposition of the philosophy of Leibnitz, 1900. — Trad. Franç. 1908.

Couturat (Louis), La Logique de Leibnitz, 1901.

Boutroux (Emile), Editions de la Monadologie, et des Nouveaux Essais sur l'entendement humain, avec Introd. et notes.

Gibson (J.), Locke's theory of knowledge and its historical relations, 1917.

Ollon (H.), La philosophie générale de Locke, 1908.

Joussain (A.), Exposé critique de la philosophie de Berkely, 1920.

Baladi (Naguib), Lapensée religieuse de Berkely et l'unité de sa philosophie, Le Caire, 1945.

Hendel (Ch. W.) Studies in the philosophy of D. Hume, 1925.

Leroy (André), La Critique et la Religion chez D. Hume, 1930.

Delbos (Victor), La philosophie pratique de Kant, 1905.

Ruyssen (Th.), Kant, 1909.

Boutroux (Emile), La philosophie de Kant, 1926.

Ward (J.), A Study of Kant, 1922.

Léon (Xavier), Fichte et son temps, 3 vol. 1922-24-27.

Bréhier (Emile), Schelling, 1912.

Roques (P.), Hegel, sa vie et ses œuvres, 1912.

Ruyssen (Th.), Schopenhauer, 1911.

Lévy-Bruhl, La philosophie d'Auguste Comte, 1900.

Hamelin (Octave), Le Système de Charles Renouvier, 1927.

Lichtemberger (Henri), La philosophie de Nietzsche, 11e. ed., 1908.

Maritain (Jacques), La philosophie bergsonienne, 2e. ed., 1930.

Le Roy (Edouard), Une philosophie nouvelle, H. Bergson, 1922.

Jankélévitch, Bergson, 1930.

Tonquédec (J. de), La notion de vérité dans la philosophie nouvelle, 1908. Sur la philosophie bergsonienne, 1936.

Boutroux (Emile), William James, 1912.

Wahl (J.), Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, 1920.

Parodi (D.), La philosophie contemporaine en France, 1926.
Le problème moral et la pensée contemporaine, 1930.

Wolf (A.), Recent and Contemporary Philosophy, *in* Outline of Modern Knowledge, ch. V.

عباس محمود العقاد : فرنسيس بيكون . القاهرة ١٩٤٤ .

عثمان أمين : ديكارت . طبعة ثانية مزيدة ومنقحة . القاهرة ١٩٤٦ .

الدكتور أبو العلا عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين . ترجمة مقال A. Wolf المذكور آنفاً . القاهرة ١٩٣٦ .

قاموس الأعلام

وبإزاء كل علم رسمه الإفرنجي

أمرسون	Emerson
أنجلز	Engels (Frederich)
أوستفالد	Ostwald (Wilhelm)
برادلي	Bradley
براسلس	Paracelse
براون (توماس)	Brown (Thomas)
برتلو	Berthelot (René)
برجسون	Bergson (Henri)
بركلي	Berkeley(Georges)
برنتانو	Brentano (Frantz)
پرودون	Proudhon
برونو(جيوردانو)	Bruno (Giordano)
بساريون	Bessarion (Cardinal)
پسكال	Pascal (Blaise)
پك دي لاميراندول	Pic de la Mirandolle
بلوندل	Blondel (Maurice)
بنتام	Bentham (Jeremias)
پوانكاري	Poincaré (Henri)
بوترو	Boutroux (Emile)
بوخنر	Buchner
بوزانكت	Bosanquet
بونالد	Bonald (de)
پونبوناتزي	Ponponazzi
بوهمي	Boehme (Jacob)
بيرس	Peirce (Charles)
بيريل	Bérulle (Cardinal de)
بيشا	Bichat
بيكون	Bacon (Francis)
بيل	Bayle
بين	Bain (Alexander)
تولاند	Toland
تين	Taine (Hyppolite)
جساندي	Gassendi
جليليو	Galileo
چيو	Guyau (Jean Marie)
چيوبرتي	Gioberti
چيمس (وليم)	James (William)
داروين (إراسم)	Darwin(Erasme)
داروين (تشارلس)	Darwin(Charles)
دريش	Dreiesch

دستو دى تراسى — Destut de Tracy
دوركايم — Durkheim (Emile)
دوهيم — Duhem (Pierre)
ديدرو — Diderot
ديكارت — Descartes (René)
ديوى — Dewey

رافيسون — Ravaisson (Félix Ramus)
راموس (أو دى لاراى — Ramus (ou Pierre de la Ramée)
رسل (برتراند) — Russell (Bertrand)
رنان — Renan (Ernest)
رنوفيي — Renouvier (Charles)
روايى كولار — Royer-Collard
روسمينى — Rosmini
روسو — Rousseau (Jean Jacques)
رويس — Royce

سارتر — Sartre
سان سيمون — Saint-Simon
سبنسر — Spencer (Herbert)
سبينوزا — Spinoza (Baruch)
ستوارت — Stewart (H.F.)
سكرتان — Secrétan (Charles)
سنتانايا — Santanaya
سويدنبورج — Swedenborg
شفتسبرى — Shaftesbury
شلنج — Schelling

شوبنهور — Schopenhauer

فختى — Fichte
فخنر — Fechner
فوريى — Fourier (Charles)
فونتنيل — Fontenelle
فوييى — Fouillée (Alfred)

ڤجنر — Wagner (Richard)
ڤولتير — Voltaire
ڤولف — Wolf (Christian)
ڤوندت — Wundt
ڤيبير — Weber (E.H.)

كابانيس — Cabanis
كبلر — Kepler
كردان — Cardan(Jérôme)
كرليل — Carlyle
كريمونينى — Cremonini
كمبانيلا — Campanella
كنط — Kant
كوبرنيكس — Copernic
كورنو — Cournot
كوزان — Cousin (Victor)
كوسا (كردينال دى) — (Cardinal de) Cusa
كوفيي — Cuvier
كولردج — Coleridge

كونت (أوجست)	Comte (Auguste)
كوندورسي	Condorcet
كوندياك	Condillac
لكيي	Lequier (Jules)
لوتزي	Lotze
لوك	Locke (John)
ليبنتز	Leibniz
ليتري	Littré
ليڤي بريل	Lévy-Bruhl
ليوناردو داڤنشي	Leonardo da Vinci
مالبرانش	Malebranche
مرسيليو فيتشينو	Marsilio Ficcino
مرسين	Mersenne
مركس (كارل)	Marx (Karl)
مل (چيمس)	Mill (James)
مل (چون ستوارت)	Mill (John-Stuart)
ملتوس	Malthus
منسل	Mansel
مولسكوت	Moleschott
مونتسكيو	Montesquieu
مونتني	Montaigne
ميستر (چوزيف دي)	Maistre (Joseph de)
مين دي بيران	Maine de Biran
نيوتن	Newton
نيومان	Newman
نيتشي	Nietzsche
نيفو	Nifo
هارتل (ديڤيد)	Hartley (David)
هارتمان	Hartmann
هارڤي	Harvey
هتشسون	Hutcheson
هجل	Hegel
هكسلي	Huxley
هلڤسيوس	Helvétius
هلمولتز	Helmoltz
هملتون	Hamilton
هوايتهيد	Whitehead
هوبس	Hobbes
هوسرل	Husserl
هيكل	Haeckel
هيوم	Hume (David)
لاروميجيير	Laromiguière
لاشيليه	Lachelier (Jules)
لالاند	Lalande (André)
لامارك	Lamarck
لامتري	La Mettrie (de)
لامني	Lamennais (Félicité de)
لنجي	Lange

فهرس

رقم الإيداع		١٩٨٦ / ٢٧٠٣
الترقيم الدولى	977-02-1617-8	ISBN

١ / ٨٥ / ٢٣٥

طُبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)